
3 1761 04697083 6
UNIVERSITY
OF
TORONTO
LIBRARY

Deutsche Forschungen
Herausgegeben von
Friedrich Panzer und Julius Petersen
Heft 9

Herder, Novalis und Kleist

Studien über die Entwicklung des Todesproblems in Denken und Dichten vom Sturm und Drang zur Romantik

Von
Rudolf Unger

Mit einem ungedruckten Briefe Herders

Αφρων, σὺ ὃ σπείρεις, οὐ ζωοποιεῖται, ἐὰν μὴ ἀποθάνῃ.
1. Kor. 15, 36.

Bei Nacht ward die Unsterblichkeit ersonnen,
Denn sehend blind sind wir im Licht der Sonnen.
A. W. Schlegel, An Novalis.

Frankfurt am Main
Verlag von Moritz Diesterweg
1922

Buchdruckerei Otto Regel G. m. b. H., Leipzig.

Hugo Falkenheim

in München

zugeeignet

in freundschaftlicher Verehrung

und dankbarer Treue.

Inhalt

Vorwort.

Über Entstehung, Absicht, Einheit des Sinnes und der Methode vorliegender Sammlung von Einzelstudien findet sich ein kurz zusammenfassender Bericht im „Nachwort". So sei hier nur vermerkt, daß die Abhandlung über „Novalis' Hymnen an die Nacht, Herder und Goethe" unverändert aus dem ersten Druck im „Euphorion" (22, 524/63) vom Frühjahr 1920 wiedergegeben ist. Von den drei anderen, bisher ungedruckten Arbeiten lag die zweite Novalisstudie auszugsweise einem Vortrag vor der Germanistischen Sektion der 53. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner zu Jena (Ende September 1921), die Kleiststudie, ebenfalls im Auszuge, dem Vortrage in der diesjährigen Festsitzung der hiesigen Deutschen Gesellschaft zur Feier des 18. Januar zugrunde. Der Herderaufsatz behandelt sein vielverzweigtes Thema in großen Grundzügen, deren monographische Ausgestaltung im einzelnen ich mir für später vorbehalte.

Königsberg i. Pr., im Frühjahr 1922.

R. Unger.

I. Herder und der Palingenesiegedanke.

Zu allen Zeiten, sicherlich, hat das dunkle Rätsel der Vergänglichkeit und die Frage nach einem Fortleben jenseits des Grabes auf Sinnen und Dichten des Menschengeistes starke Macht geübt. Kaum aber dürfte irgendeine geschichtliche Epoche in Wissenschaft und Poesie, in hochfliegender Spekulation und scharfsinniger Kritik so viele literarische Zeugnisse angestrengten Ringens mit dem Problem der Unsterblichkeit hervorgebracht haben wie das 18. Jahrhundert, das Zeitalter der Aufklärung und ihrer Überwindung. Am Eingang desselben rief die Fehde zwischen den englischen Gelehrten Dodwell, Clarke und Collins über die Immaterialität und Unvergänglichkeit der menschlichen Seele im Kreise der deistischen Freidenker und ihrer Gegner zahlreiche Streitschriften hervor[1]). Auch trat bereits damals die heute wieder von einzelnen Naturforschern[2]) vertretene, zu jener Zeit indessen paradoxerweise auf theologische Gründe gestützte Behauptung auf, daß eine ewige Dauer schon dieses irdischen Lebens nichts Undenkbares sei[3]). Um die Neige des philosophischen Jahrhunderts aber entzog Kant den theoretischen Beweisen des Rationalismus für die Unsterblichkeit kritisch den Boden, um die moralische Gewißheit an ihre Stelle zu setzen, während Novalis voll visionärer Nachtbegeisterung „des Todes Entzückungen“ in hymnischem Überschwange feierte. Hardenbergs Hymnen an die Nacht und Geistliche Lieder stellen in künstlerischer Hinsicht die Höhe jener weitverzweigten Todes- und Jenseits-Dichtung dar, als deren bekannteste Vertreter in England etwa die zwanzig Briefe „Friendship in Death“ der „göttlichen“ Rowe, Youngs Night-Thoughts, Grays Elegie auf einem Dorfkirchhof und Ossians schwermütige Mondschein- und Grabesromantik, in Deutschland aber Creuz' philosophisches Gedicht „Die Gräber“ und Cronegks „Einsamkeiten in sechs Gesängen“, eine Reihe von Klopstocks Oden und Gellerts frommen Gesängen, später Tiedges „Urania“, in gewissem Sinne auch Goethes „Werther“ angesprochen werden dürfen. Auf theologischem und philosophischem Gebiete vollends ist die Zahl der Schriften, die sich monographisch oder in größerem Zusammenhange mit

diesem Problemkreis befassen, von Leibniz bis Kant und weiterhin bis zur Unsterblichkeitsdiskussion innerhalb der Hegelschen Schule, geradezu Legion[4]).

Diese Tatsache deutet als solche bereits, so entschieden auch die übergroße Mehrzahl der betreffenden Verfasser, und zwar gerade der deutschen, für die Realität eines jenseitigen Lebens eintritt, doch unzweifelhaft auf eine schwere Krisis des Unsterblichkeitsgedankens hin, des kirchlichen sowohl wie des philosophischen. Gegen jenen wollte, seit dem allmählichen Eindringen freidenkerischer und naturalistischer Lehren im Deutschland des 18. Jahrhunderts, selbst der direkte Widerspruch nie ganz verstummen, wie etwa das Beispiel Johann Christian Edelmanns[5]), ja sogar des königlichen Verfassers der Epître au Maréchal Keith beweist[6]). Weit gefährlicher indessen erwies sich ihm auf die Dauer das durch Leibniz begründete und durch Wolff und seine Schule geförderte Bündnis der aufklärerischen Philosophie mit der Theologie, indem er nun mit aller Problematik der rationalistischen Definitionen und Beweise belastet und so seines ursprünglichen religiösen Gehaltes mehr und mehr beraubt oder doch ernstlich darin bedroht wurde. In philosophischer Hinsicht aber mußte schon das Bestreben Leibnizens, die Lehre von der persönlichen Unsterblichkeit des Menschen mit seiner Monadologie in Einklang zu bringen, Bedenken erregen. Um wieviel mehr jedoch die gedankenkünstelnde Spitzfindigkeit seiner in der Tat überkühnen Versuche, die Dogmen der kirchlichen Eschatologie aus den Voraussetzungen seiner spekulativen Welt- und Seelenauffassung zu rechtfertigen oder zum mindesten als denkmöglich zu erweisen. Wie sollte etwa der Zwischenzustand der Seele zwischen Tod und Auferstehung, wie sollte die Auferstehung selbst, wie sollten die orthodoxen Vorstellungen von Himmel und Hölle irgend rational begreiflich gemacht und mit den Prinzipien des zureichenden Grundes, der prästabilierten Harmonie, der stetigen Höherentwicklung versöhnt werden? Eine Unsumme von Scharfsinn und gelehrtem Eifer ist von Leibniz selbst und dann, einen großen Teil des 18. Jahrhunderts hindurch, von seinen philosophischen und theologischen Jüngern und Gegnern in Begründung und Bestreitung auf diese und ähnliche Fragen, wie die nach dem Seelenschlafe, dem Fortleben auf anderen Sternen, der Ewigkeit der Höllenstrafen oder der endlichen Wiederbringung aller Dinge verwendet worden. Und man kann es, angesichts so mancher uns heute fast parodistisch anmutender Ausmalung des jenseitigen Zustandes bis ins Einzelnste bei diesen demonstriersüchtigen Metaphysikern des Übersinnlichen, dem Hallenser

Wolffianer Georg Friedrich Meier nicht verargen, wenn er, in solcher Zurückhaltung innerhalb seiner Schule ein weißer Rabe, den Übereifrigen gelegentlich nicht ohne Ironie zuruft: „Diese Stücke gehören unter diejenigen Sachen, von welchen uns die Vernunft überaus wenig oder gar nichts mit Gewißheit sagen kann, und gleichwohl reden die Allermeisten mit sovieler Zuversicht von denselben, als wenn sie schon einmal gestorben wären.“ [7])

Seien wir indessen gerecht und lassen wir uns durch derartige Ausschreitungen transzendenter Spekulation den Blick nicht verdunkeln für das aufrichtige und warme Herzensanliegen, welches das Unsterblichkeitsproblem für jenes Zeitalter in Tat und Wahrheit bedeutete. Aus zahllosen Grabdenkmälern, bildlichen Darstellungen, symbolischen Versinnlichungen, Leichenreden, vertraulichen Bekenntnissen und persönlichen Zeugnissen aller Art spricht uns der Jenseitsglaube der deutschen Aufklärung oder doch ihre Sehnsucht nach einem andern Leben bald empfindsam-rührend, bald pathetisch-feierlich, nicht selten auch lehrhaft-moralisierend, zumeist jedoch ernst, würdig und oft ergreifend an. Und ein gutes Teil von diesem wohlmeinenden und überzeugungstreuen Ernste lebt unverkennbar auch in jenen popularphilosophischen und populartheologischen Traktaten, mit denen, gegen die Mitte des Jahrhunderts hin, die Diskussion der Unsterblichkeitsfrage aus den supranaturalistischen und hyperspekulativen Gedankengängen entschiedener in die Bahnen eines vielfach mehr ethisch als eigentlich metaphysisch interessierten Räsonnements des gesunden Menschenverstandes einlenkte. Mendelssohns „Phädon“ ist der klassische Repräsentant dieser für ein breiteres Publikum bestimmten und von ihm willig aufgenommenen Literaturgattung [8]), die freilich den strengeren philosophischen Ansprüchen tieferdenkender Geister und den entwickelteren gemütlichen Bedürfnissen feinergestimmter Seelen um so weniger genügen konnte, als inzwischen neue, dem aufklärerischen Rationalismus mannigfach gegensätzliche Geistesströmungen auch des Unsterblichkeitsproblems sich zu bemächtigen begannen. Es sei in dieser Hinsicht nur auf den damals keineswegs durch Lessing allein erneuerten [9]) Gedanken der Seelenwanderung hingewiesen, auf die damit genetisch wie sachlich zusammenhängende Theorie des christlichen Naturphilosophen Bonnet von der Palingenesie auch des Leibes [10]), auf die phantasievollen Schilderungen seines Übersetzers Lavater von Auferstehungsleib und jenseitigem Leben [11]), auf theosophische Umdeutungen der kirchlichen Auferstehungslehre im Geiste der in jenen Jahrzehnten allmählich wieder erstarkenden, die spätere Romantik vor-

1*

bereitenden neuplatonisch-mystischen Ideenrichtung[12]) und ähnliches. So verschieden genetische Herkunft, geistesgeschichtliche Motive und gedankliche Fassung dieser damals modernen Lösungsversuche der uralten Rätselfrage im einzelnen immer gewesen sein mögen, in Einem treffen sie jedenfalls zusammen: sie deuten gleicherweise darauf hin, daß jener Generation — sagen wir, der Deutlichkeit halber, vereinfachend und schematisierend: der Generation des Sturms und Drangs — die kahlen Formeln und dürftigen Argumente der rationalen Psychologie nicht mehr genügen konnten, weil im Innersten ihres seelischen Wesens, in ihrer unmittelbaren, aller begrifflichen Weltdeutung vorausgehenden Lebensempfindung eine tiefgreifende Wandlung sich vollzog, die ihre Stellung auch zu dem Todesproblem grundsätzlich veränderte. Man mühte sich, wenn auch mit noch so unzureichenden Mitteln philosophischer oder theologischer Formulierung, die Äußerlichkeit der rationalistisch aufgefaßten Antithese Leben und Tod und des auf sie gegründeten abstrakt-transzendenten Unsterblichkeitsgedankens zu überwinden kraft eines ahnenden Erfühlens des Lebens im Tode und des Todes im Leben, kraft wachsenden Verständnisses für das große Mysterium vom Stirb und Werde. Führer aber der jungen Generation auch in diesem Betracht und für die Entwicklung des Problems vom Sturm und Drang zur Romantik wegweisend ward Herder[13]).

Herders geistige Leistung ist verwirrend vielgestaltig und mannigfach widerspruchsvoll. Und doch wäre seine schwer zu überschätzende geschichtliche Wirksamkeit unbegreiflich, läge ihr nicht, mehr oder minder unwillkürlich und oft genug verdunkelt oder abgelenkt, in der Tiefe doch ein einheitlicher und eigenwüchsiger Antrieb zugrunde, den man vielleicht am prägnantesten bestimmen kann als den Versuch, die Welt von der Seele des Menschen her zu begreifen. Dabei liegt der Nachdruck auf der spezifischen Bedeutung des Wortes „Seele", die in Herders Sprachgebrauch aus der rationalen Interpretation der Leibniz-Wolffischen Psychologie sich verschiebt ins Irrationale, indem er die Seele vorzugsweise als Trägerin der Energien von Gefühl, Phantasie und Empfindung, der unwillkürlichen, unbewußten oder unterbewußten psychischen Kräfte erfaßt[13a]). Aus dem tastenden Erahnen dieses unmittelbaren, höchst persönlichen und doch genial objektivierungsfähigen Gefühls und Sicheinfühlens heraus, aus einem fast hellseherisch gesteigerten und durch allseitige Anwendung entwickelten geistigen Anschauen Welt, Ge-

schichte, alles geistige Leben zu deuten: das war, in Stärke und Schwäche, Herders eigenste Gabe; darin hat er in seinem Jahrhundert, ja vielleicht in der Geistesgeschichte überhaupt kaum seinesgleichen[14]). Man hat ihn oft und bis zur Gegenwart mißverstanden, indem man seine Äußerungen einseitig intellektualistisch, als Aussagen des wissenschaftlich ergründenden Verstandes auslegte und zu wenig beachtete, wie auch die handgreiflichsten logischen Widersprüche, die scheinbar willkürlichsten Unklarheiten oder Phantasmen in seinen Schriften ihre Einheit, Begründung und subjektive Wahrheit gewinnen, wenn man sie würdigt als Bekenntnisse nicht sowohl eines klar und plastisch gestaltenden Geistes als einer oft dunkel, immer aber warm und gleichsam musikalisch innig in sich und ihren Gesichten webenden seelischen Lebensintensität von seltener Spannweite. Von hier aus läßt sich, wie ich im folgenden darzulegen versuchen will, insbesondere auch für die auf den ersten Blick recht vieldeutigen und problematischen Auslassungen Herders zur Unsterblichkeitsfrage der vereinheitlichende und ins Innere führende Gesichtspunkt gewinnen.

Als natürlichsten Ausgangspunkt für diese Betrachtungsweise bietet sich ein Aufsatz dar, der zeitlich zu den spätesten Behandlungen des Themas bei unserem Autor gehört: „Tithon und Aurora"[15]), erschienen im Frühjahr 1792 am Schlusse der Vierten Sammlung der Zerstreuten Blätter. In der allegorisierenden Beziehung auf den Ovidischen Mythus[16]), die freilich in den Aufsatz selbst nur andeutungsweise hineinspielt, ein sinniges Seitenstück zu den Paramythien, gehört die kleine Prosastudie nach Intimität und gedrängter Fülle des persönlichen Lebensgehaltes[17]), die sich auch in der gefühlsgesättigten, zum teil dichterisch gehobenen Sprache kundgibt, zweifellos zum Besten der Spätzeit ihres Verfassers. Mit ganzer Seele — das empfindet man sogleich — lebt Herder, der reife, durch leidvolle innere Kämpfe und Ermattungen gegangene und doch noch jugendlich warme und hoffnungsfreudige, in den elegischen, fein abgeschatteten Gedanken und Bildern des Sichselbstüberlebens von Menschen, Einrichtungen und Gemeinschaften wie in den lichten Verheißungen und tröstlichen Symbolen eines Wiedererstehens des Lebens, des einzelnen und des allgemeinen, aus der Vergänglichkeit. Auch wenn wir es nicht von anderweit her, aus seiner bei all ihrer formalen Sprödigkeit nicht selten ergreifend wahrhaftigen Bekenntnislyrik[18]), vor allem aber aus dem Kompendium seiner Jugendträume, dem Reisejournal von 1769 und dessen Paralipomenis[18a]), wüßten, daß das Sinnen und Träumen über „Jugend und Veraltung menschlicher Seelen" von früh auf ein Herzensanliegen gebildet habe dieses in jungen

Jahren bereits mit dem Verhängnis frühzeitigen Alterns ringenden Geistes[19]): der höchstpersönliche Seelenton wäre nicht zu überhören in einer Stelle wie dieser: „Menschen . . . von äußerst zartem Gefühl haben ein Höchstes, wornach sie streben, eine Idee, an welcher sie mit unaussprechlicher Sehnsucht hangen, ein Ideal, auf welches sie mit unwiderstehlichem Triebe wirken. Wird ihnen diese Idee genommen, wird dies schöne Bild vor ihren Augen zertrümmert: so ist das Herzblatt ihrer Pflanze gebrochen; der Rest stehet mit unkräftigen, welken Blättern da. Vielleicht gehen mehrere Erstorbene dieser Art in unsrer Gesellschaft umher, als man es anfangs glauben möchte, eben weil sie am meisten ihren Kummer verbergen und das Gift ihres langsamen Todes als ein trauriges Geheimnis ihres Herzens selbst ihren Freunden verhehlen"[20]). Aber auch folgende Sätze[21]) legitimieren sich nachempfindendem Verständnis ohne weiteres als Ausdruck innerlichsten Erlebens: „Der alte Mensch in uns soll sterben, damit eine neue Jugend emporkeime. ‚Wie aber soll das zugehen? Kann der Mensch in seiner Mutter Leib zurückgehen und [neu-] geboren werden?' Auf diesen Zweifel des alten Nikodemus kann keine andre Antwort gegeben werden, als ‚Palingenesie!' Nicht Revolution, aber eine glückliche Evolution der in uns schlummernden, uns neu-verjüngenden Kräfte. Was wir Überleben unsrer selbst, also Tod nennen, ist bei bessern Seelen nur Schlummer zu neuem Erwachen, eine Abspannung des Bogens zu neuem Gebrauche. So ruhet der Acker, damit er desto reicher trage: so erstirbt der Baum im Winter, damit er im Frühlinge neu sprosse und treibe. Den Guten verlässet das Schicksal nicht, so lange er sich nicht selbst verläßt und unrühmlich an sich verzweifelt. Der Genius, der von ihm gewichen schien, kehrt zu rechter Zeit zurück, und mit ihm neue Tätigkeit, Glück und Freude."

Wir fühlen — und so manche jener frühen Bekenntnisdichtungen sagt es uns noch ausdrücklich —: dem, der dieses schrieb, war das Problem des Todes von Anfang an als ein inneres, seelisches, als das des geistigen Hinsterbens mitten im Hochgange des äußeren Lebens gefährlich nahegetreten; beseligend aber auch das Wunder der inneren Erneuerung, der seelischen Auferstehung. Nicht Unsterblichkeit im abstrakt-transzendenten Sinne heißt ihm darum die Überwindung des Todes, sondern Palingenesie, Wiedergeburt. Aus eigenstem persönlichen Erlebnis wird hier der alte, dualistische Todes- und Unsterblichkeitsbegriff außer Kraft gesetzt durch das aus dem Lebensgefühl immanenter Gottes- und Weltanschauung geborene Stirb und Werde. Die

beiden Grundmotive Herderscher Unsterblichkeitsauffassung erwachsen so organisch aus dieser, der rationalistischen Aufklärung gegenüber von Grund aus veränderten — wenn das Wort erlaubt wäre, möchte ich sagen: verseelischten — Lebensempfindung: der Immanenz- und der Palingenesiegedanke, oder, anders ausgedrückt, die Verinnerlichungs- und die Versinnlichungstendenz; beide gleichsam nur die zwei Dimensionen jener Verseelischung. Denn die Seele, im Sinne Herders ähnlich wie in dem der Romantik[22]), schließt die persönliche Seite des geistigen Lebens und die innerliche des organischen zur Einheit zusammen; sie stellt eine Innerlichkeit dar, die sich aber notwendig in einem Äußern, einer organischen Körperlichkeit verleiblichen muß. Und insofern nun dieses neue Seelenerlebnis nicht nur das eines genialen Einzelnen, vielmehr, wenn auch dumpfer und unbewußter, dasjenige einer ganzen Generation war, der jungen, in heißem Seelendrange nach Verinnerlichung und Erneuerung des gesamten Kulturlebens lechzenden und um sie kämpfenden Jugend des Sturms und Drangs, wächst zugleich das neue Lebens- und Todesverständnis alsbald aus der individualpsychologischen in die geschichtsphilosophische Sphäre empor. Der tiefblickende Geschichtsdeuter Herder, mit seinem ungewöhnlich starken und tiefen, oft, wie bei Jakob Burckhardt[22a]), lyrisch-dichterisch gefärbten Empfinden für historisches Werden und Vergehen, kommt in jenen Partien unseres Aufsatzes zu Wort, die in großen Zügen das Thema variieren: „Nicht Revolutionen, sondern Evolutionen sind der stille Gang dieser großen Mutter" (der Natur, aber in Herders Sinne eben auch des natürlichen Werdens in der Geschichte), „dadurch sie schlummernde Kräfte erweckt, Keime entwickelt, das zu frühe Alter verjünget und oft den scheinbaren Tod in neues Leben verwandelt"[23]). Und es mag gerade uns Heutigen zu denken geben, wenn hier Herder, im Anschluß an prophetische Strophen des Philosophen Berkeley über die Wanderung der Kultur nach der westlichen Welthemisphäre, seine Betrachtungen dahin zusammenfaßt: „Wenn anjetzt Berkeley's Geist ein Blick über das aufstrebende Amerika würde: so würde er vielleicht mit eben demselben Blick gewahr, daß auch in den Armen seines alten Tithonus, Europa, eine neue Aurora schlummre. Nicht vier, kaum drei Akte sind im großen Schauspiele dieses auch jungen Weltteils vorüber; und wer sagt uns, wie oft noch der alte Tithonus des Menschengeschlechts sich auf unserm Erdball neu verjüngen könne, neu verjüngen werde?"[24]) Schon der Verfasser des Reisejournals hatte die Endabsicht seiner pädagogischen Strebungen, das Ideal der Verjüngung der menschlichen

Seele alsbald auch auf das geschichtliche Leben im weitesten Sinne, auf erziehende Reformierung Rigas, Livlands, ganz Rußlands, ja Europas übertragen. Inzwischen aber hatte er auf dem „lehrreichsten Theater historischer Lebensepochen und Weltalter", in Italien, weit unmittelbarer jedoch und gegenwärtiger durch das eben sich abspielende ungeheure Schauspiel der Revolution in Frankreich weltgeschichtlichen Anschauungsunterricht größten Stiles auf seine ergriffene Empfänglichkeit wirken lassen. Unter solch mächtigen Eindrücken des großen Gesamterlebens ist unser Aufsatz entstanden. Kein Wunder darum, daß an wenigen anderen Stellen der organische Zusammenhang der persönlichsten Innen- und der universalen Geschichtsschau Herders, gegründet, wie gesagt, in der seelischen Intensität, mit der er die Sehnsucht seiner Generation nach Erneuerung der gesamten Kultur tiefer in sich durchfühlte und durchlitt als irgendein andrer, außer etwa seinem Jünger Goethe, so unmittelbar zutage tritt, als in der einheitlichen Antwort unsrer Studie auf die zweiseitige, nämlich individualpsychologisch wie geschichtsphilosophisch auszulegende Nikodemusfrage: Wie wird der Tod überwunden? — Durch Wiedergeburt!

Von hier aus betrachtet, vollzieht sich nun die Entwicklung des Unsterblichkeitsproblems bei Herder genetisch in der Weise, daß der Gedanke der Palingenesie — verbunden, wie natürlich, mit dem der Präexistenz — dauernd seine Antwort auf die große Rätselfrage bleibt, daß aber dieser Gedanke von der Bückeburger zur Weimarer Periode eine innere Umbildung erfährt, eine gewisse Wandlung aus religiös-mystischer zu ethisch-geschichtsphilosophischer Ausdeutung, die zugleich eine Verinnerlichung und Sublimierung darstellt und im wesentlichen der Gesamtentwicklung seiner Welt- und Lebensauffassung parallel geht. Freilich läßt sich diese Unterscheidung, angesichts der Subtilität des Problems selbst wie der mangelnden Schärfe und Folgerichtigkeit Herderschen Denkens und Formulierens, das bis zuletzt mehr von subjektiv-stimmungsmäßigen als logisch-objektiven Motiven geleitet wird, nur im allgemeinsten und ohne scharfe Grenzbestimmung durchführen, soll die flutende Lebensfülle und warm-persönliche Beseeltheit seiner Gedanken nicht noch mehr vergewaltigt werden, als es in der hier gebotenen prägnanten Zusammendrängung ohnehin fast unvermeidlich ist.

Aus Bestreitung oder doch Korrektur fremder Ansichten, aus produktiver Kritik wächst auch hier, charakteristischerweise, Herders eigenes Credo heraus. Noch zu Ende der Rigaer Zeit und dann von seiner

Pariser Reise her, 1769, legt er in zwei Privatbriefen an Mendelssohn[25]) seine kritische Stellung zu dessen zwei Jahre zuvor erschienenem „Phädon“ dar, dem er ursprünglich eigne sokratische Gespräche über das platonische Thema hatte zur Seite stellen wollen[26]). In zwiefacher Hinsicht grenzt Herder, obwohl er sich eben damals der Aufklärung wieder bis zu einem gewissen Grade genähert hatte, seine Unsterblichkeitsauffassung halb fragend und doch bestimmt genug von derjenigen der metaphysischen Seelenlehre des Rationalismus ab. Ihrer abstrakten Trennung des Geistigen vom Sinnlichen setzt er seine Überzeugung von der „vermischten“, d. h. zugleich geistigen und sinnlichen Natur alles Menschenwesens entgegen; ihrer dualistischen Transzendenz seinen Glauben an die wesentliche Gleichartigkeit jeder denkbaren Weiterexistenz jenseits des Grabes mit dem diesseitigen Leben. Diese doppelte Antithese, sicherlich gefördert durch Gedanken Leibnizens und des englischen Sensualismus, verrät bei aller Unvollkommenheit der Formulierung und Problematik der Ausführung, die namentlich durch die scharfe Ablehnung des Entwicklungsgedankens überrascht, doch unverkennbar ihren ganz persönlichen Ursprung aus einem gewandelten Lebensgefühl, dem sich die wesentliche Einheitlichkeit der Welt in ihrer geistig-sinnenhaften Zweidimensionalität inmitten des Dualismus der rationalistischen Aufklärung neu und eigentümlich zu erschließen begann und das sich infolgedessen das Fortleben der Seele nur vorstellen konnte in Form der geist-leiblichen Wiedergeburt. „Der Keim zur Pflanze trägt Pflanzen und nicht Tiere; alles bleibt in der Natur was es ist: meine menschliche Substanz wird wieder ein menschliches Phaenomenon oder, wenn wir platonisch reden wollen, meine Seele bauet sich wieder einen Körper . . . Eine unzerstörbare Dauer und höchstens eine menschliche Palingenesie: das ist das Ziel der mutmaßenden Vernunft und vielleicht auch der menschlichen Wünsche“, so faßt Herder diese erste Darlegung seiner These prägnant zusammen.

Zu einer ersten Phase voller Entfaltung gelangt dieses neue Lebensgefühl, welches, wäre das Wort nicht so parteimäßig verengt und mißbraucht, am natürlichsten als monistisches zu bezeichnen wäre, in den Bückeburger Jahren. Die damalige Wandlung des Rigaer Freigeistes zum „mystischen Begeisterer“, ihre geschichtlichen Voraussetzungen, persönlichen Motive und literarischen Auswirkungen hat nach Haym neuerdings Horst Stephan von theologischer Seite her, auch in bezug auf das Unsterblichkeitsproblem, in mannigfach neue Beleuchtung gerückt[27]). Nur daß er eben, der Aufgabe seiner Untersuchung entsprechend, die

theologisch-systematischen Gesichtspunkte in den Vordergrund stellt, während für unsere Betrachtung in erster Linie der persönliche Erlebnischarakter und der seelische Gehalt der betreffenden Äußerungen Herders in Frage stehen. Diese subjektive Erlebnisseite des Problems kommt in jenen Jahren, aus Anlaß einiger Todesfälle in Herders näherem Lebenskreis, besonders aber angesichts des langsamen Hinsterbens seiner Gönnerin, der Gräfin Maria Eleonore von Bückeburg, einer frommen Dulderin und „schönen Seele" in des Wortes edelster, christlichster Bedeutung, besonders warm zum Ausdruck in einigen Grabreden[28]), in der der Gräfin gewidmeten Kantate „Die Auferweckung Lazarus'[29])", vor allem aber in einem Briefe an den neugewonnenen Freund Lavater[30]), der damals so starken Einfluß auf den drei Jahre Jüngeren geübt hat. Es gehört sicherlich zu den schönsten Zeugnissen der, unerachtet all ihrer Weichlichkeit oder Überschwänglichkeit, uns Heutige an Reichtum und Durchbildung so oft wahrhaft beschämenden seelischen Kultur des späteren 18. Jahrhunderts, wie zart und doch entschieden, „mit der schärfsten und lindesten Hand," wie er selbst an seine Braut schreibt[30a]), hier Herder in feinfühliger Aufrichtigkeit vertraulicher Aussprache das ihm Wahlverwandte, Echtreligiöse, ja „Apostolische" im Jenseitskult des Autors der „Aussichten in die Ewigkeit" von dem Phantastischen und Ungesunden darin zu sondern weiß[31]). Die entscheidenden Sätze aber, in unserem Zusammenhange, lauten: „Alles, was sich von Ihren ‚Aussichten' wirklich auf dies Leben bezieht, was mich wirklich hier entwickelt, aufmuntert, weiter bringt, was hier schon den moralischen Sinn, den künftigen Engel in mir unmittelbar rühret: liebster Freund, wie manchmal hätte ich Sie darüber umarmen mögen! und wie wünschte ich, einen Genius bei mir zu haben, der mir jedesmal auch im kleinsten Zustande meines Lebens genau sagte: ‚Siehe, hier ist gerade der Keim der Zukunft, der Vervollkommnung! des Himmels!' Das war, mein Freund, vielleicht Sokrates' Dämon: das ist Ihr Bild des Erlösers, in das Sie sich zu verwandeln streben: das ist, glauben Sie sicherlich, unter welcher Gestalt es auch gedacht werde, das einzige und wahre Band, wodurch jede gute Seele mit der Ewigkeit zusammenhängt." Und nun für Herder besonders charakteristisch: „Alle Gespräche bei Mondenschein, wenn sie fühlbar werden, wenn sich Herzen öffnen und Seelen umarmen, sind moralisch: man fühlt, man ahndet, man wittert künftige Kräfte und Zustände und Seligkeiten, aber alles nur, sofern sie uns wahrhaftig hier schon vervollkommnen, sofern sie Saiten rühren und Töne wecken, von denen wir hier innig fühlen,

daß sie dort lauter tönen können und werden: kurz das Saitenspiel wird geregt, das, um mit Bonnet zu reden, der eigentliche Keim der Zukunft sein soll, aber (und geben Sie da nur treu auf sich acht) es ist nur immer moralischer Keim, ein innerer Mensch, der schon in uns lebt."

Unter den starken Impulsen der religiösen Verinnerlichung jener Jahre sehen wir in dieser Briefäußerung das gekräftigte Bewußtsein Herders von der keimhaften Anlage des künftigen, höheren Lebens schon in diesem sich entfalten zu einem ethischen Vervollkommnungsglauben, der mit der recht verstandenen biblisch-christlichen Lehre sich völlig eins weiß. Denn lassen wir uns von dem scheinbar aufklärerischen Moralismus der Herderschen Sätze nicht darüber täuschen: die Abwehr der schwärmerischen Jenseitsvorstellungen Lavaters ist gleichsam nur die andere Seite, das notwendige Korrelat jener älteren Polemik gegen die rationalistische Jenseitsauffassung Mendelssohns: hier wie dort protestiert das neue Einheitsgefühl gegen die nun als äußerlich empfundene Scheidung des Hier und Jenseits. Jetzt aber erfolgt diese Verwahrung gegen den Dualismus älterer Vorstellungsformen zugleich im Namen der neuen Deutung des Christentums, wie sie sich Herder eben in jenen Bückeburger Jahren, seiner eigentlichen Sturm- und Drangzeit, zu erringen im Begriff stand. Bezeichnend dafür, wie tief auch die ethischen Motive seines Unsterblichkeitsglaubens, die er in den zitierten Sätzen anruft, in der Gefühlssphäre, und zwar in der religiös bestimmten Gefühlssphäre seines Wesens wurzeln, ist schon die Entschiedenheit, mit der er in der wenige Monate späteren gleichnishaften Ausführung seiner Gedanken in einem unvollendeten Aufsatz[32]), der Lavater Material für dessen damals beabsichtigtes großes Gedicht vom zukünftigen Schicksal der Seelen liefern sollte, uns aber die kurz zuvor von Herder für die Gräfin Maria geplanten „sokratischen Gespräche über die Unsterblichkeit" ersetzen muß[33]), durch Analogien oder Symbole aus Natur, Poesie und Geschichte, insbesondere biblischer, die moralischen (und metaphysischen) Beweise der Philosophie geringschätzig zurückschiebt zugunsten der „rührenden Situationen", dichterischen Ahndungen und frommgläubigen Bilder. Noch charakteristischer aber äußert sich dieser mystisch innige Gefühlsdrang mit seinem Bedürfnis sinnenhafter Vergegenwärtigung des dem Gemüt sich erschließenden Mysteriums in der Art, wie Herder kurz darauf, in den Schriften der späteren Bückeburger Jahre, den philosophischen Palingenesiegedanken jener Rigaer Anfänge christianisiert und gleichsam biblisiert, ohne ihn doch seinem

ethisch-humanen Grundmotiv eigentlich zu entfremden. Rhapsodisch beteuernd kündet die „Älteste Urkunde[34])" am Gleichnis der Erschaffung Adams, der Hinwegnahme Henochs, künden die „Erläuterungen zum Neuen Testament[35])" in Anknüpfung der evangelischen Vorstellungswelt an altorientalische Symbolik, was am klarsten und schlichtesten zum Ausdruck bringt der Schluß der kleinen Abhandlung „Wie die Alten den Tod gebildet?" (in der Fassung des Hannoverschen Magazins von 1774): „Der auf die Welt kam, Unsterblichkeit nicht zu lehren, sondern zu erweisen, und zwar Auferstehung der Toten zu erweisen, nicht bloß Unsterblichkeit, bei der uns fast der Begriff schwindet — selbsterweckt hat er sich gezeiget und ist unser lebendiger Vorgänger worden in die Gegenden des Lichts und Lebens. Wie ist mit dieser vom Himmel also erwiesnen Lehre die feinste überirdische Hoffnung zugleich in eine so edle Sinnlichkeit verwandelt, daß gewiß nicht bloß der Kunst, sondern auch der ganzen Aussicht und den Gefühlen unsres Lebens der bestimmteste Gedankenkreis geworden! Nicht mehr mit Träumen von Ruhe oder Vernichtigung[36]), nicht mehr mit Ahndungen von Verwandlung und Durchwinden durch Klüfte des Todes und der Nacht, Versetzung auf den oder jenen Lichtstern, neuer Kindsgeburt in eine Sphäre, wenn du den Becher der Vergessenheit getrunken — nicht mehr mit alledem dürfen wir ringen! Du bist Mensch und sollt Mensch bleiben, Mensch aber, der sich einst zu deinem Jetzt verhält, wie die volle Ähre zum kleinen Saatkorn. Alle deine schlafende Kräfte und frohe Gefühle sollen erwecket werden: je mehr du hier zum innern Lichtkeim sammlest, desto mehr hast du dort[36a])".

„Die feinste überirdische Hoffnung in eine edle Sinnlichkeit verwandelt" — scheint hier nicht die mannigfach wandlungsfähige, im Spiele der verschiedenen Motive schillernd vieldeutige Unsterblichkeitsvorstellung des damaligen Herder wie in eine knappe, aber inhalts- und beziehungsreiche Formel gedrängt? Vergeistigungs- und Versinnlichungstendenz, der christliche Auferstehungsglaube und die naturphilosophische Spekulation Bonnets, das Zurückgehen von den metaphysischen Unsterblichkeitsbeweisen des Rationalismus auf subjektive Ahnung, ethische Wertempfindung und ein Naturgesetz der moralischen Welt, das Stephan[37]) an Herders Eschatologie besonders hervorhebt, und wiederum ein am englischen Sensualismus wie am Sturm- und Dranggeist der eignen Generation genährter faustischer Drang zum konkreten Anschauen und Erleben, die Sehnsucht nach moralischer Vervollkommnung und das suchende Ausstrecken geheimer seelischer Fühlfäden nach dem Überzeit-

lichen, Überrelativen, Ewigen: all dies Verschiedenartige und zum teil logisch kaum Vereinbare schwingt in der Palingenesievorstellung der Bückeburger Schriften mit. Schwer, ja kaum möglich ist es, angesichts des Aphoristischen und begrifflich Schwankenden gerade in den damaligen Äußerungen Herders den Zusammenhang und die Abgrenzung seines Palingenesiegedankens im einzelnen scharf zu fixieren gegenüber demjenigen Bonnets[38]) oder der Leibnizianer überhaupt, gegenüber der Paulinischen Auferstehungslehre und der Leibnizischen Entwicklungstheorie; vergebliches Bemühen, die ethischen und die mystischen, die religiösen und die spekulativ-dichterischen Antriebe und Einzelpositionen in dieser verwickelten Ideenbildung, an der speziell die tiefsinnige Konzeption von Entwicklungsgesetzen auch in der Sphäre des Supernaturalen echtesten Herdergeist atmet, reinlich scheiden zu wollen. Um so nachdrücklicher aber muß betont werden, wie die Umdeutung des christlichen Auferstehungsglaubens, die wir hier halb unwillkürlich und durch alle Schwierigkeiten und Widersprüche hindurch mit einer gewissen inneren Notwendigkeit sich vollziehen sehen, nur einen Teilvorgang darstellt jenes großen geistesgeschichtlichen Prozesses, der in seiner grundlegenden Bedeutung für Herder wie für die gesamte Struktur unseres klassisch-romantischen Idealismus, wenigstens auf literarhistorischer Seite, wie mir scheint, immer noch nicht genügend gewürdigt wird: der Einschmelzung des religiös-ethischen Kerngehaltes des geschichtlichen Christentums in die monistisch-innerweltlichen Vorstellungsformen modernen Lebensgefühls und Welterfassens. Von hier aus gesehen, enthüllt uns Herders Bückeburger Palingenesiegedanke erst seine eigentliche und innerste Bedeutung: als die durch den damaligen Stand seiner religiös-philosophischen Entwicklung bedingte erste Phase der Synthese christlicher Auferstehungshoffnung mit dem Alleinheitsgefühl, dem Immanenzgedanken und der Ewigkeitsforderung seines zur Selbständigkeit sich aufringenden philosophischen Weltbewußtseins.

Reiner gelingt diese Verschmelzung, klarer tritt dieser tiefere Sinn der Unsterblichkeitsauffassung Herders freilich erst in seiner zweiten, reifen Periode heraus. Wenn er zu Beginn derselben, 1781 im 37. Briefe über das Studium der Theologie[39]), offenbar in Erinnerung des fast ein Jahrzehnt früheren eignen Planes und wiederum unter Hinweis auf die biblischen Grundlagen, „Gespräche zu Entwicklung der eigentlich christlichen Begriffe über diese Materie" fordert, so hat er selbst wenig später, auf der Höhe seines Lebens und Schaffens, diesen Wunsch

in gewissem Sinne erfüllt. In dem Sinne nämlich und insoweit, als sein nunmehriges Humanitätsbekenntnis, das jene Synthese religiöser Innigkeit und philosophischen Tiefsinns auf höherer Stufe und ausgeglichener verwirklicht, „eigentlich christlich" genannt werden darf. Und zwar behandelt er jetzt das Problem in zweifacher, sich ergänzender Fassung. Zunächst, auf Veranlassung von Georg Schlossers Verbreiterung und Vergröberung der letzten Paragraphen von Lessings „Erziehung des Menschengeschlechts[40])" fremde und unzulängliche Ansichten bestreitend oder klärend, in den drei Gesprächen „Über die Seelenwanderung" im Teutschen Merkur zu Anfang 1782[41]). Indem Herder hier das Ungereimte und sittlich-religiös Anstößige einer allzu äußerlichen Auffassung der Metempsychose, einer Seelenwanderung „von oben hinab rückwärts" und „in die Runde umher[42])", bloßstellt, scheint er doch auch die Wiedergeburtsvorstellung seiner Rigaer und Bückeburger Zeit[43]) nicht ganz zu verschonen. Und über die träumerische Vision von einer Höherentwicklung auf anderen Sternen, von „Gradationen der Geschöpfe vom letzten Planeten bis zur Sonne hinauf[44])", vergeistigt sich seine Jenseitshoffnung zu dem rein ethischen Postulat: „Reinigung des Herzens, Veredlung der Seele mit allen ihren Trieben und Begierden, das, dünkt mich, ist die wahre Palingenesie dieses Lebens, nach der uns gewiß eine fröhliche, höhere, aber uns unbekannte Metempsychose bevorsteht[45])."

Indessen tritt doch auch jetzt wieder dem Verinnerlichungs- der Versinnlichungsdrang zur Seite, und die solchergestalt geläuterte Seele fordert von neuem ihren Leib: nur handelt es sich nun weniger um die geist-leibliche Verklärung des Individuums als der ganzen Gattung, der Menschheit. Der Geschichtsphilosoph Herder faßt die bisher mehr oder minder zerstreuten Ansätze des Psychologen, des Ethikers, des Religionsphilosophen vereinheitlichend zusammen und nimmt dem letzteren insbesondere auch unser Problem aus der Hand, um es der großen Zielsetzung seines Humanitätsideals dienstbar zu machen. Das fünfte Buch der „Ideen" von 1784 beschließt, in Anknüpfung an den letzten Unterabschnitt des vierten, die Schilderung der Rolle, die der Mensch hienieden auf der Erde zu spielen berufen ist, mit umfassender Begründung des Satzes: „Der Mensch ist zur Hoffnung der Unsterblichkeit gebildet[46])." Von naturphilosophischen Spekulationen über die aufsteigende Reihe der irdischen Organisationsformen und -kräfte, über das Verhältnis von Kraft und Organ und die Höherbildung im Stufengang der Erdwesen gelangt die Argumentation, auf das psychologisch-ethische Gebiet übertretend,

immer aber am Leitfaden der Analogie des natürlichen Lebens fortschreitend, zur Bildung der menschlichen Seele zur „inwendigen Gestalt, Form der Humanität[47])" und zum Erweis dieser Humanität als Vorübung künftiger Vervollkommnung auf überirdischem Schauplatz, als „der verschlossenen Knospe der wahren Gestalt der Menschheit[48])". Ausdrücklich warnt Herder, auf die Seelenwanderungsgespräche zurückgreifend, vor unreifer, weltflüchtiger Jenseitsneugier, der er die echten Offenbarungen der „heiligen Nacht" gegenüberstellt: „Um Ort und Stunde deines künftigen Daseins gib dir ... keine Mühe; die Sonne, die deinem Tage leuchtet, misset dir deine Wohnung und dein Erdengeschäft und verdunkelt dir so lange alle himmlische Sterne. Sobald sie untergeht, erscheint die Welt in ihrer größern Gestalt: die heilige Nacht, in der du einst eingewickelt lagest und einst eingewickelt liegen wirst, bedeckt deine Erde mit Schatten und schlägt dir dafür am Himmel die glänzenden Bücher der Unsterblichkeit auf. Da sind Wohnungen, Welten und Räume ...[49])". Eine Stelle übrigens, zu der, wie zu der ganzen Situation und Stimmung der Seelenwanderungsgespräche, neben nahen Anklängen bei Novalis und H. v. Kleist[50]), auch bei dem sonst wesentlich anders gerichteten[51]) Grillparzer eine bemerkenswerte Parallele sich findet in den Worten des Oberpriesters in dem Hero-Drama (III; Sauer 7, 47):

„Und wie der Mann, der abends blickt gen Himmel,
Im Zwielicht noch, und nichts ersieht als Grau,
Farbloses Grau, nicht Nacht und nicht erleuchtet;
Doch schauend unverwandt, blinkt dort ein Stern,
Und dort ein zweiter, dritter, hundert, tausend,
Die Ahnung einer reichen, gotterhellten Nacht,
Ihm nieder in die feuchten, sel'gen Augen.
Gestalten bilden sich, und Nebel schwinden,
Der Hintergrund der Wesen tut sich auf,
Und Götterstimmen, halb aus eigner Brust
Und halb aus Höh'n, die noch kein Blick ermaß — —"

Zuletzt aber mündet die geschichtsphilosophische Vertiefung und Humanisierung der einstigen halbmystischen Vorstellung vom „künftigen Engel in uns" doch wieder in kaum minder superrationale Gedanken von dem Beruf des Menschen als des „verbindenden Mittelgliedes zweener Welten[52])", der Tierwelt nämlich und des Reiches jener Mittelwesen zwischen Mensch und Gottheit, die dem Glauben oder Ahnen, ja von Leibniz her zum Teil selbst dem philosophischen Denken des 18. Jahrhunderts noch so vertraut waren und von Herder persönlich

in Gestalt seines eignen Genius[53]) wie höherer Geister überhaupt[54]) verehrt wurden[55]): „Wenn ... der Mensch die Kette der Erdorganisation als ihr höchstes und letztes Glied schloß: so fängt er auch eben dadurch die Kette einer höhern Gattung von Geschöpfen als ihr niedrigstes Glied an; und so ist er wahrscheinlich der Mittelring zwischen zwei ineinander greifenden Systemen der Schöpfung ... Er stellet ... zwo Welten auf einmal dar; und das macht die anscheinende Duplizität seines Wesens... Das Leben ist... ein Kampf, und die Blume der reinen, unsterblichen Humanität eine schwer errungene Krone ... Da wahrscheinlich der künftige Zustand so aus dem jetzigen hervorsproßt, wie der unsre aus dem Zustande niedrigerer Organisationen: so ist ohne Zweifel auch das Geschäft desselben näher mit unserm jetzigen Dasein verknüpft als wir denken. Der höhere Garten blühet nur durch die Pflanzen, die hier keimten und unter einer rauhen Hülle die ersten Sprößchen trieben. Ist nun... Geselligkeit, Freundschaft, wirksame Teilnehmung beinahe der Hauptzweck, worauf die Humanität in ihrer ganzen Geschichte der Menschheit angelegt ist: so muß diese schönste Blüte des menschlichen Lebens notwendig dort zu der erquickenden Gestalt, zu der umschattenden Höhe gelangen, nach der in allen Verbindungen der Erde unser Herz vergebens dürstet. Unsre Brüder der höhern Stufe lieben uns daher gewiß mehr und reiner, als wir sie suchen und lieben können: denn sie übersehen unsern Zustand klärer; der Augenblick der Zeit ist ihnen vorüber, alle Disharmonien sind aufgelöset, und sie erziehen an uns vielleicht unsichtbar ihres Glückes Teilnehmer, ihres Geschäftes Brüder. Nur Einen Schritt weiter; und der gedrückte Geist kann freier atmen, das verwundete Herz ist genesen: sie sehen den Schritt herannahn und helfen dem Gleitenden mächtig hinüber[55a])." So lauten die wundersamen Sätze seeleninniger und phantasiemächtiger, kurz echt Herderscher Projektion evolutionistischer Natur- und Geschichtsphilosophie ins unermeßliche Geisterall[56]), denen freilich vom Standpunkte nüchtern kritischer Besonnenheit schon der gestrenge Kant, der doch einst selbst, wenn auch weniger schwärmerisch empfindsam, ähnlichen Träumereien über „die mittelste Sprosse in der Leiter der Wesen" Raum gewährt hatte[56a]), entgegenhalten mußte[57]): „Es ist... zwischen der Stufenerhebung ebendesselben Menschen zu einer vollkommneren Organisation in einem andern Leben und der Stufenleiter, welche man sich unter ganz verschiedenen Arten und Individuen eines Naturreichs denken mag, nicht die mindeste Ähnlichkeit. Hier läßt uns die Natur nichts anders sehen, als daß sie die Individuen der völ-

ligen Zerstörung überlasse und nur die Art erhalte; dort aber verlangt man zu wissen, ob auch das Individuum vom Menschen seine Zerstörung hier auf Erden überleben werde, welches vielleicht aus moralischen oder, wenn man will, metaphysischen Gründen, niemals aber nach irgendeiner Analogie der sichtbaren Erzeugung geschlossen werden kann."

Die Mehrzahl der weiteren Äußerungen Herders zu unserem Problem sind eigentlich nur Korollarien oder Anmerkungen zum Texte dieser beiden sich ergänzenden eingehendsten Behandlungen in den „Ideen" und den Seelenwanderungsgesprächen. So vor allem die einschlägigen Aufsätze der „Zerstreuten Blätter", in deren zwei ersten Sammlungen (1785/86) auch die Seelenwanderungsgespräche und — wesentlich erweitert und umgearbeitet — die Abhandlung „Wie die Alten den Tod gebildet" wieder erschienen[57a]). Fein bemerkt Eugen Kühnemann[57b]) von dem eigentümlich helldunklen Ethos dieser schönsten Sammelschrift Herders: „Ganz unwillkürlich kommt es aus der zarten Herderschen Seele, daß der Gedanke an Tod und Jenseits recht wie ein Leitmotiv immer wiederkehrt: „Über die Seelenwanderung", „Wie die Alten den Tod gebildet", „Über die menschliche Unsterblichkeit", „Vom Wissen und Nichtwissen der Zukunft", „Das Land der Seelen", die „Palingenesie". Aber es ist des Todes rührendes Bild, und es steht wirklich nicht da als Schrecken dem Weisen. Der Strom der Vergänglichkeit berührt Herder nicht als das trostlose Vorübergehen, sondern umgekehrt mit der überraschenden Offenbarung des immer neuen Lebens." In der Tat spiegelt sich der Gedanke von der Veraltung und Verjüngung, der Unsterblichkeit und Palingenesie menschlicher Seelen, von dem uns ja schon der Aufsatz „Tithon und Aurora" derselben Sammelschrift zeugte, spiegelt sich das starke Bewußtsein von der Gebrechlichkeit und Vergänglichkeit, aber auch von der verborgenen Herrlichkeit und wundersamen Erneuerungskraft alles Menschlichen überhaupt hier aufs Mannigfaltigste, nun aber im Medium der reifen Geschichtsphilosophie Herders und in besonderem Hinblick auf seine historische Phänomenologie und psychologische Wirkung. Am nächsten an die „Ideen" schließt sich die Vorlesung „Über die menschliche Unsterblichkeit[57c])", gehalten in der Freitagsgesellschaft der Herzogin-Mutter Anna Amalia Ende 1791. Das tiefe Gefühl von der Eitelkeit und dem Unwert individuellen Namensruhmes verbindet sich da mit dem innigen Vertrauen auf eine durch Sprache, Wissenschaft, Kunst und politische Vernunft getragene Kontinuität alles Edlen und wahrhaft Großen im historischen Leben der Menschheit zu der Mahnung eines sozusagen ins Ethisch-Geschichtliche

übertragenen Spinozismus, die das wohl auch zeitlich benachbarte Bekenntnisgedicht „Das Ich“ in die Worte faßt:

„Süß ist jede That,
Die uns dem trägen Stolz entnimmt, uns frei
Und groß und ewig und allwirkend macht.
Verschlungen in ein weites Labyrinth
Der Strebenden, sei unser Geist ein Ton
Im Chorgesang der Schöpfung, unser Herz
Ein lebend Rad im Werke der Natur!“ [57d])

Freilich, diese Kontinuität irdischen Fortwirkens über den Tod des Einzelnen hinaus ist im Sinne Herders nur die eine Seite. Sein ethisches Bewußtsein fordert Konsequenz des inneren Zusammenhangs von Sein und Schicksal noch nach andrer Dimension. Dem tiefblickenden Geschichtsphilosophen tritt der ahnende Seher und frommgläubige Verehrer der sittlichen Nemesis zur Seite und verkündet in der zartsinnigen Studie „Vom Wissen und Nichtwissen der Zukunft [58])“ unter dem Eindruck der furchtbaren Folgen brutaler Leugnung alles Übersinnlichen in der französischen Revolution: „Glaube eines zukünftigen Lebens ist ... der Menschheit notwendig, ja ich möchte sagen, natürlich.“ „Auch hier“ freilich „gibt es einen Teil der Zukunft, um welchen niemand sich bekümmern darf und soll, weil er durchaus seine Fassungskraft übersteigt und außer seinem Gesichtskreise lieget; ich meine die physische Welt, die unsern Zustand nach dem Tode ausmacht oder bereitet. Es gibt aber auch eine andere Wissenschaft der Zukunft, der niemand entfliehen darf und soll; es ist die Gerechtigkeit, die ernste und dankbare Wiedervergeltung, die uns am Ende der Laufbahn erwartet und die (wir wollen oder nicht) uns fortbegleitet [59]).“ Die Seelenwanderungslehre allerdings, fügt der gleichzeitige Aufsatz „Palingenesie. Vom Wiederkommen menschlicher Seelen [60])“ hinzu, kann als naive „Büßungshypothese“ sinnlich gebundener Vorzeit das, was der Verfasser der „Erziehung des Menschengeschlechts“ von ihrer Wiederbelebung zu erwarten scheint, für unser entwickelteres ethisches Bewußtsein keineswegs mehr leisten. Hierzu bedarf es einer andern als leiblichen Wiedergeburt. Wie einst anderthalb Jahrzehnte zuvor in den Seelenwanderungsgesprächen, münden auch hier Herders Gedanken in das Postulat: „Es muß ... eine große Palingenesie der Gesinnungen unsres Geschlechts vorgehen, daß unser Reich der Macht und Klugheit auch ein Reich der Vernunft, Billigkeit und Güte werde [61]).“

In umfassenderem Zusammenhange und mit systematischerer Begrün-

dung hat Herder seit den „Ideen" das Unsterblichkeitsproblem noch zweimal behandelt: das eine Mal mehr vom philosophischen, das andere Mal vom religiösen oder, wenn man will, theologischen Standpunkt. Zugleich treten in diesen beiden Behandlungen die zwei Grundmotive seiner Beantwortung der Frage, der Immanenz- und der Palingenesie-Gedanke, nochmals jeweilen mit einer gewissen grundsätzlichen Geflissentlichkeit zutage. Die Spinoza-Gespräche von 1787, das weltanschauliche Prinzipienbekenntnis zu der geschichtsphilosophischen Praxis der „Ideen", setzen den Begriff des individuellen Todes pantheistisch in denjenigen bloßer Verwandlung um, begreifen aber diese unablässige Wandlung, die sich innerhalb unsrer raum-zeitlichen Welt als Neubelebung darstelle, zugleich evolutionistisch als unendliches Fortschreiten, wobei es freilich zwischen Spinozistischer und Leibnizischer Denkweise zu keiner klaren Auseinandersetzung kommt[62]). Noch widerspruchsvoller aber ringen in der Abhandlung „Von der Auferstehung als Glauben, Geschichte und Lehre" (Christliche Schriften, Erste Sammlung 1794[63])) religiöser Glaube und philosophisches Denken, historische Einfühlung und moderner Realitätssinn, ein Versinnlichungsdrang, der auf greifbare Tatsachen nicht verzichten mag, und eine Vergeistigungstendenz, der alles Sinnenhafte unwillkürlich zum Symbol des Ewigen wird, um das Verständnis der Auferstehung Christi. Und doch, gerade in diesem mannigfach unausgeglichenen Neben- und Mit- und wohl auch Gegeneinander kommen, zum Teil anknüpfend an unveröffentlicht gebliebene Partien der „Erläuterung zum Neuen Testament[64])", alle Motive der Herderschen Palingenesiehoffnung, die natur- und die geschichtsphilosophischen, die ethischen und die rein gefühlsmäßigen, die psychologischen und die spekulativ-mystischen, noch einmal wenigstens zu andeutungsweiser Geltung, umfaßt und zusammengehalten durch das weiche Harmonisierungsbedürfnis seiner gemütswarmen Innerlichkeit, um endlich vereint auszuklingen in nachdrückliche Mahnung und triumphierendes Bekenntnis: „Auf also! (gebietet uns die Geschichte der Auferstehung), auf aus der Herzensträgheit, die dem Glaubwürdigsten zuweilen den Glauben weigert. Der Heilige ist wirklich auferstanden, und dadurch, eben nur dadurch ward das Christentum gegründet . . . Setzt man hinzu, daß durch dies Auferwachen auch das alte Werk Christi ganz neu ward, daß mit seinem Kreuzestode alle irdische Hoffnungen notwendig vernichtet und gekreuziget sein mußten: so hob sich eben damit aus dem im Grabe verweseten Samenkorn wirklich ein neues geistiges Reich empor. Die Auferstehung Christi war eine W i e d e r g e b u r t[65]) der Apostel zu neuen

2*

Ideen und Hoffnungen, zu einer Wirksamkeit bis an ihr Lebensende[66])." Christi Auferstehung als Vorbild, Verheißung und Unterpfand aller Palingenesie überhaupt: nun aber nicht mehr nur oder zunächst der individuellen, geistleiblichen Wiedergeburt, wie sie einst die Bückeburger Sturm- und Drangschriften, halbmystischen Gefühls- und Schauensdranges voll, verkündet hatten, sondern der in sittlich-religiösem Sinne geglaubten Verklärung des Diesseitigen, des Zeitlichen, der Natur und Geschichte zum Überzeitlichen und Überrelativen, zum Ewigen, zum „Reiche Gottes" — das ist Herders (nicht zeitlich, aber sachlich) letztes Wort zum Problem des Todes und der Unsterblichkeit. Ein noch mannigfach unbestimmtes und vieldeutiges Wort — gewiß: aber eben als solches bezeichnend für das unabgeschlossene, nie zum völligen Ausgleich gekommene Ringen verschiedenartiger Motive in seiner Beantwortung der ihn lebenslang beschäftigenden Frage. —

Es kann sich hier nicht um eine kritische Prüfung und Wertung des sachlichen Gehaltes der solchergestalt in ihren mehrfachen Wandlungen, Verzweigungen und psychologischen wie geschichtlichen Bedingtheiten zusammenfassend vergegenwärtigten Herderschen Gedanken oder Apercus zu unserem Thema handeln, obwohl dieselben, in Hinblick auf manche Strömungen und Strebungen der Gegenwart, gerade heutzutage teilweise wieder merkwürdig modern anmuten können. Widersprüche, Unklarheiten, Schwankungen mannigfaltiger Art liegen in seinen hierhergehörigen Äußerungen — bei übrigens festbleibenden Grundüberzeugungen oder -tendenzen — offen zutage und würden von ihm selbst, als natürlicher Ausfluß eines ahnenden Suchens und Tastens im Reiche des Unerweisbaren, schwerlich geleugnet oder bedauert werden. Für unsere Betrachtung aber beruht gerade in diesem Subjektiven, in dem individual- und anderseits zeitpsychologisch Bedingten der dargelegten Gedankenbildungen das eigentliche Interesse. Denn wenn W. Dilthey einmal, wie mir scheint mit Recht, betont: „Das Verhältnis, welches am tiefsten und allgemeinsten das Gefühl unseres Daseins bestimmt, (ist) das des Lebens zum Tode[67])", so gilt dies in besonderem Maße von Herder im Vergleich zur rationalistischen Aufklärung. Es war gewiß kein Zufall, daß gerade über diese Frage Herders erste scharfe Auseinandersetzung mit einem Führer der Aufklärung erfolgt ist, daß sich also an der neuen Einstellung zu diesem Problem sein Geist erstmals von demjenigen der älteren Generation prinzipiell geschieden hat. Ihm, der von frühauf

„in Wüste sich unterm Klange der Nacht inne ward, daß ihm Schau'r mächtig ewig ins Inn're klang[68])", blieb das Bewußtsein von Nacht und Tod mitten im Leben, blieb das Mysterium der irrationalen Bedingtheit, aber auch der Vertiefung, Läuterung und Erneuerung alles Lebens durch den Tod, wie ich an andrer Stelle näher auszuführen versucht habe[69]), dauernd gegenwärtig als grundlegend für sein persönliches Lebensgefühl wie für dessen Objektivierung im Denken und Dichten. Und gerade auch hierin ging Herder der jüngeren Generation voran, vor allem dem Größten unter ihr. Goethe, weit entfernt von der ausschließlichen Diesseitigkeit des Lebensgefühls, die ihm irrigerweise oft zugeschrieben wird, fand vielmehr schon früh in der Identifizierung von Tod und Liebe im Prometheus-Fragment ein tiefes Sinnbild für jenes Ineinsschauen und Ineinsempfinden von Leben und Tod, für jenes „Stirb und Werde!", welches dann, in dem Fragment über die Natur von 1781/82 vom naturphilosophischen, in dem Rosenkreuz-Symbol der „Geheimnisse" vom geschichts- und religionsphilosophischen Standpunkt beleuchtet, endlich ein Menschenalter später im Divangedicht „Selige Sehnsucht" zum sinn- und deutungsschweren Bilde des in der Flamme sich verzehrenden Schmetterlings sich ihm verdichtet hat[70]). Überhaupt aber tut sich hier ein bedeutsamer Durchblick vom Sturm und Drang her zur Romantik auf, insofern die neue, bei Herder erstmals prinzipieller hervortretende Todes- und Unsterblichkeitsauffassung in einer oder der anderen Abschattung von allen den Dichtern oder Denkern vertreten wird, die an jener größten Aufgabe der damaligen geistesgeschichtlichen Entwicklung, der Versöhnung des Christentums mit dem pantheistischen oder panentheistischen Immanenzgefühl und Immanenzgedanken, irgendwie Anteil nahmen. Vielleicht wäre es noch richtiger, in diesem Zusammenhang von einer seelengeschichtlichen Aufgabe und Entwicklung zu sprechen, da die hier in Frage kommende geistige Wandlung und Problematik, wie ich eben am Beispiel Herders zu zeigen versuchte, zunächst und zuinnerst eine Angelegenheit des unmittelbaren Lebensgefühls war und mit einer seelischen Vertiefung und Verfeinerung Hand in Hand ging, die sich erst mittelbar, und immer nur fragmentarisch und unzulänglich, in gedankliche oder dichterische Symbole umzusetzen vermochte. So hat Herders Ringen mit dem Problem, seine alle Gegensätze von Leib und Geist, von Leben und Tod, von Diesseits und Jenseits zu einer großen Allsymphonie zusammenfühlende und zusammenschauende Einheitsempfindung und Palingenesievorstellung erst in der Reife- und Überreifeperiode deutscher Seelenkultur, in der Romantik

und ihrer geistigen Umwelt von Fichte und Novalis bis zu Heinrich von Kleist und Richard Wagner, die eigentliche Vollendung und Erfüllung gefunden in dem Sinne, den am schlichtesten und deutungsreichsten, einfacher zugleich und tiefsinniger als Herder selbst es je vermocht hätte, zwei Wechselreden aus dem Gespräch zwischen Heinrich und Cyane im „Ofterdingen[71])" zum Ausdruck bringen: „Warst du schon einmal gestorben? — ‚Wie könnt' ich denn leben?'" und „Wo gehn wir denn hin? — ‚Immer nach Hause'." —

Ich versuche zum Schluß, die Hauptergebnisse dieser Darlegungen in einige kurze Leitsätze zusammenzufassen:

1. Herder hat sein Leben lang mit der Unsterblichkeitsfrage gerungen, und zwar nicht nur und nicht einmal zunächst aus dem sachlich-theoretischen Interesse des Philosophen oder Theologen heraus, sondern vor allem aus der inneren Notwendigkeit der ihm durch seine persönliche seelische Eigenart gestellten Probleme.

2. Dieses Ringen ist ebensowenig wie sein philosophisches oder theologisches Denken überhaupt zu einem abschließenden, eindeutigen, widerspruchslosen Resultat gelangt.

3. Vielmehr lassen sich darin sehr verschiedenartige und zum Teil logisch kaum zu vereinbarende Motive unterscheiden, die letzten Endes auf verschiedene Komponenten seiner reichen und spannungsvollen Innerlichkeit zurückgehen.

4. Dennoch ist im wesentlichen eine vorwaltende Richtung, ja bis zu einem gewissen Grade auch eine einigermaßen folgerichtige Entwicklung seiner einschlägigen, in ihrer literarischen Fixierung mannigfach zerstreuten und niemals streng prinzipiell und in systematischem Zusammenhange dargestellten Gedanken erkennbar: eine Resultante jener divergierenden Komponenten, die sich vor allem von den Bahnen deutlich abhebt, in denen sich die drei zu seiner Zeit oder kurz vorher herrschenden Betrachtungsweisen des Problems bewegten, nämlich von der orthodox-supranaturalistischen, der rational-metaphysischen und der naturalistisch-skeptischen.

5. Ihnen gegenüber darf als Kennwort von Herders Unsterblichkeitsauffassung der von ihm selbst hierfür mehrfach gebrauchte Terminus „Palingenesie" bezeichnet werden, der gerade in seiner zwischen theologischer und philosophischer, psychologischer und physiologischer, natur- und geschichtsphilosophischer Interpretation schillernden Mehrdeu-

tigkeit der Mehrseitigkeit jener Auffassung und ihrer Unterschiedenheit von den drei genannten trefflich entspricht.

6. Dabei darf in der Palingenesievorstellung Herders zugleich ein durch den ganzen damaligen Stand des religiös-philosophischen Denkens bedingter Versuch gesehen werden, das jenen Generationen gestellte geistesgeschichtliche Grundproblem der Versöhnung des Lebensgefühles und Weltgedankens der monistischen oder panentheistischen Immanenz mit dem Kerngehalt des geschichtlichen Christentums auch auf dem Gebiete des Unsterblichkeitsproblems gegenüber den bisherigen dualistisch-transzendenten Beantwortungen zur Geltung zu bringen.

7. Die unverkennbare — obwohl keineswegs eindeutige und konsequente — Entwicklung des Palingenesiegedankens aus der noch halb spekulativ-mystischen und zugleich biblizistisch-realistischen Deutung der Bückeburger theologischen Sturm- und Drangjahre zu der ethischen, geschichtsphilosophischen und religiösen Vergeistigung und Humanisierung der Weimarer Reifeepoche geht der allgemeinen Entwicklung Herders parallel, darf aber nicht als reine Ethisierung im Kantischen Sinne (wozu Horst Stephan zu neigen scheint), noch gar als positivistischer oder agnostizistischer Verzicht auf eine mehr als „menschliche" Unsterblichkeit (im Sinne von Suphan 16, 28 ff.) verstanden werden (wie Karl Siegel will).

8. Der tiefste und letzte Sinn des Palingenesiegedankens, der freilich infolge der mangelnden Einheit und Folgerichtigkeit des ihn tragenden Geistes- und Seelenlebens bei Herder nirgends noch in seiner vollen Einheitlichkeit, Schärfe und Reinheit erfaßt und herausgearbeitet ist, zielt auf die für unser irdisch-sinnenhaftes Vorstellungsvermögen nur durch Tod und Wiedergeburt zu verwirklichende Überwindung des Zeitlichen und Vergänglichen im menschlichen Einzel- und Gesamtdasein durch das im Menschenwesen keimhaft angelegte Überzeitliche und Unvergängliche: auf die Aufhebung des Endlichen und Relativen von Natur, Geschichte und Seelenleben ins Unbedingte und Ewige einer aus diesen drei Sphären organisch herauswachsenden und doch zugleich wesen- und werthaft höheren Ordnung der Dinge, des „Reiches Gottes".

II. Novalis' Hymnen an die Nacht, Herder und Goethe.

In Carl Busses Dissertation über „Novalis' Lyrik" (Oppeln 1898, S. 28) heißt es bei Erörterung der literarischen Einflüsse, die für Hardenbergs Hymnen an die Nacht in Betracht kommen: „Noch schwerer (als Jakob Böhme) wird sich Herder für Novalis fruchtbar machen lassen. Dieser gewaltigste Anreger unserer neueren Literatur hat so unendlich viele Samenkörner ausgestreut, daß nicht viel damit getan ist, wenn man nachweist, eins davon sei vielleicht auch in Novalis aufgegangen. Im vierten Bande seiner Literaturgeschichte (Berlin 1890, S. 53) bemerkt Julian Schmidt darüber: ‚Wiederholt hatte schon Herder diese Sehnsucht nach der Nacht ausgesprochen, nach der Welt des Traumes und des Märchens; seine Lehre von der Dekomposition der Seele durch die Gewalt der Reize klingt in Novalis nach.' Aber was ist damit gewonnen? Sehnsucht nach der Nacht[1]) ist ein so uraltes dichterisches Motiv, daß man, wenn zwei sich zeitlich nahestehende Dichter es verwerten, noch keine Beeinflussung des einen von ihnen annehmen darf."

Gegen den in letzterem Satze ausgesprochenen methodischen Grundsatz an sich ist sicherlich nichts einzuwenden. Wohl aber darf, ja muß seine Anwendbarkeit im vorliegenden Falle bezweifelt werden. Julian Schmidt hat bei aller Knappheit seiner Andeutung offenbar etwas Bestimmteres im Auge als die, in der Tat ganz äußerliche und nichtssagende Analogie, die in der Verwertung des Motivs der Nachtsehnsucht in seiner individualitätslosen Allgemeinheit durch beide Dichter liegen würde. Da Busse sonstige Winke des in solchen Beziehungen und Verknüpfungen wohlerfahrenen Literarhistorikers, den man heute vielfach allzu vornehm übersieht, des Herausgebers zugleich von Herders „Ideen" und „Cid" wie von Novalis' „Ofterdingen", dankbar zu nützen weiß[2]) — und mit gutem Fug! — so muß es wohl die Dunkelheit des Schmidtschen Hinweises gewesen sein, die ihn verhindert hat, der hier sich bietenden Fährte weiter nachzugehen, obwohl er sich sonst gerade aus dem Aufdecken von literarischen Einflüssen, die auf die Nachthymnen gewirkt

haben, ein Verdienst macht. Auch in der seitherigen Novalisliteratur finde ich Schmidts Bemerkung nicht verwertet. Und doch sollte es den Kenner Herders und der Romantik eigentlich locken, einer neuen Beziehung zwischen beiden auf die Spur zu kommen, selbst wenn diese nicht ganz leicht zu verfolgen scheint.

Denn es wäre doch sonderbar, wenn unsere in den letzten Jahrzehnten aufs feinste ausgebildete und auf Schritt und Tritt erprobte — nicht selten allerdings wohl auch überfeinerte oder allzu geflissentlich gehandhabte — Methode der Erforschung literarischer Anregungen gerade vor Herder, den Busse selbst als den mächtigsten Anreger unserer Literatur anerkennt, mutlos haltmachen sollte. Und dem geschieht ja auch in Wirklichkeit so wenig, daß z. B. für Goethes Geistesentwicklung der Einfluß Herders längst als ein grundlegender Faktor gewürdigt und bis ins einzelne aufgehellt worden ist. Das Kapitel „Herder und die Romantik", das wichtigste Teilproblem des umfassenden Problemkomplexes „Sturm und Drang und Romantik", bietet nun freilich besondere Schwierigkeiten, die schon mehrfach, z. B. von Walzel[3]), betont worden sind. Persönliche Antipathien, literarische Plänkeleien, mancherlei Mißverständnis und Unkenntnis, aber auch vielfältige sachliche Zwischenglieder, vermittelnde wie gegensätzliche, haben, indem sie sich zwischen den einstigen Führer der Geniebewegung und die Frühromantik schoben, nicht nur zu ihrer Zeit die starken inneren Zusammenhänge für beide Teile fast verdeckt: sie erschweren es noch der heutigen Forschung, die verbindenden Fäden reinlich bloßzulegen. Steht doch nicht weniger als der reife Kant, der ganze Klassizismus, sodann Fichte, überhaupt ein gut Teil der nachkantischen Spekulation, die Fortentwicklung ästhetischer wie naturphilosophischer Gedanken in den achtziger und neunziger Jahren des 18. Jahrhunderts und vieles andere zwischen hier und dort. Dennoch dürfen diese Schwierigkeiten, wie ich glaube, nicht abhalten, das hiemit gegebene Problem als eines der für den heutigen Stand der Geistesgeschichte unserer klassisch-romantischen Periode wichtigsten anzuerkennen und ernstlich Hand daran zu legen.

Dabei bietet sich der Forschung ungesucht als nächste oder doch jedenfalls als eine der nächstliegenden Einzelfragen diejenige nach dem Verhältnis von Novalis zu Herder dar. Zunächst nach dem persönlichen. Denn hier liegen persönliche Beziehungen vor, die über die Konventionalität und Folgenlosigkeit zufälliger Begegnungen oder flüch-

tiger Gelegenheitsberührungen hinauszugehen scheinen, was sonst aus dem Kreise der Jenaischen Romantik nur noch von dem einige Jahre späteren Verkehr des Novalis persönlich und geistig so nahestehenden Naturphilosophen Ritter mit Herder gesagt werden kann[4]); denn das Verhältnis des jugendlichen (1780 geborenen) Gotthilf Heinrich Schubert zu Herder, das des ersteren Autobiographie (1, 278 ff.) so anziehend darstellt (vgl. auch Franz Schultz, Der Verfasser der Nachtwachen von Bonaventura, Berlin 1909, S. 180 ff. und neuerdings Nathanael Bonwetsch, G. H. Schubert in seinen Briefen. Ein Lebensbild, Stuttgart 1918, S. 15 ff., Briefe Schuberts an Herder, dessen Frau und dessen Sohn Emil, ferner Einleitung S. VIII, S. 7 und das Register), war naturgemäß mehr nur das des Schülers zum Lehrer. Allerdings geben uns über jene Beziehungen nur wenige karge Notizen knapp andeutende Kunde. Die bekannteste darunter ist die von Köpke (Ludwig Tieck 1, 262/63) wiedergegebene Erinnerung Tiecks an seinen letzten Besuch bei Herder, der infolge der Empfindlichkeit des letzteren über eine Stichelei des „Zerbino" gegen seine „Metakritik" einen so peinlichen Verlauf nahm. Dieser Besuch geschah auf Aufforderung und in Begleitung Hardenbergs, der, gemeinsam mit Wilhelm Schlegel, den Freund am 21. Juli 1799 auch bei Goethe eingeführt hatte[5]). Der „Zerbino" ist im ersten Bande der „Romantischen Dichtungen" zur Frühjahrsmesse 1799 erschienen, während die bei Köpke wiedergegebenen spöttischen Äußerungen Heinrich Meyers, der bei dem Besuche im Herderschen Hause zugegen war, über Fritz Stolbergs Konversionsneigung annehmen lassen, daß die Weihnachtszeit damals noch nicht allzuweit zurücklag. Daher erscheint A. Schubarts (Novalis' Leben, Dichten und Denken, Gütersloh 1887, S. 285) Vermutung, das Begegnis habe im April 1800 stattgefunden, zur Zeit einer freilich kurzen Anwesenheit Hardenbergs in Jena, wo Tieck, der die Saalestadt im Juli 1799 zum erstenmal aufgesucht und dort Hardenberg kennengelernt hatte, mit seiner Familie von Oktober 1799 bis Juli 1800 weilte, nicht unwahrscheinlich. Der Satz in Köpkes Bericht: „Nur der Gegenwart des Freundes mochte es Tieck zu danken haben, daß eine Einladung, den Tee mit ihnen (Herders) zu trinken, erfolgte", mag auf ein mehr als rein konventionelles Verhältnis Hardenbergs zum Herderhause gedeutet werden.

Unterstützt wird diese Annahme durch die Bemerkung in Wilhelm Schlegels Brief aus Jena an Novalis in Freiberg vom 12. Januar 1799: „... da heute der schöne und freundliche Herder, der aus Ihrer Nähe kommt und in Ihre Nähe geht, uns besucht, so kann ich es nicht unter-

lassen, Sie wenigstens mit einigen Zeilen zu begrüßen[6])." Denn hier ist offenbar von Herders zweitem Sohne August die Rede, dem Paten Goethes und Sorgenkinde seiner Eltern, der von 1797 bis 1800 unter A. G. Werner an der Bergakademie zu Freiberg studierte. Leicht entzündlich, wie der begabte Jüngling war, freundete er sich in diesen Jahren nicht nur theoretisch, zum Kummer seines Vaters[7]), mit dem die Gemüter der damaligen Jugend mächtig bewegenden Fichteanismus und der soeben zur Macht aufstrebenden spekulativen Naturphilosophie eines Ritter und Baader an, sondern offenbar auch persönlich mit dem um vier Jahre älteren genialen dichterischen Vertreter dieser idealistischen und naturphilosophischen Romantik, dem Verfasser der „Lehrlinge zu Sais", der von Dezember 1797 bis Frühjahr 1799 in Freiberg Werners Schüler war. Ja, es ist zu vermuten, daß es nicht zum wenigsten der Einfluß Hardenbergs, des eben damals für Ritter und Baader Begeisterten[8]), war, welcher August Herder für die naturphilosophische Auffassung oder doch Verbrämung seiner Wissenschaft gewann. Damit aber wäre zugleich auch ein weiterer und festerer Anhaltspunkt für Hardenbergs Beziehungen zum Herderschen Kreise überhaupt gegeben, zu dessen Bekräftigung noch eine Notiz aus J. W. Ritters „Fragmenten aus dem Nachlaß eines jungen Physikers" (1, LI) herangezogen werden mag, wonach einer von Herders Söhnen, offenbar eben August, noch vor dessen Tode Ritter Novalis' Bild geschenkt habe. Dagegen mag es dahingestellt bleiben, ob die gelegentliche Aufzeichnung in den Studienheften unseres Dichters (Minor 3, 289 Nr. 753): „Herder. Vater. Ritter. Unger. Thielemann. Kreisamtmann [Just]" auf eine persönliche Begegnung oder einen Briefwechsel mit August Herder zu beziehen ist, was durch die übrigen Namen nahegelegt scheinen könnte, oder auf die Schriften des Vaters Herder, bzw. auf Gespräche[9]) oder Gedanken über diese. Wie ich denn überhaupt, angesichts der immerhin spärlichen und vieldeutigen Natur der angeführten Daten, nicht so weit gehen möchte, mit Spenlé (Novalis, S. 245 Anm.), der allerdings die nähere Begründung schuldig bleibt, von „eifrig fortgesetzten" persönlichen Beziehungen („relations personnelles très suivies") zwischen Herder und Novalis zu sprechen. Worauf es mir hier ankommt, ist vielmehr zu zeigen, daß ein persönliches Verhältnis beider zueinander bestanden hat, das, bei Hinzutritt innerer Motive der Annäherung, für den Jüngeren von ihnen auch von geistiger Bedeutung werden konnte, ja mußte.

Denn dies ist nun freilich erst das Wesentliche: aus dem frühromantischen Kreise stand Novalis, trotz seiner hyperidealistischen Naturspeku-

lation und seines Fichteanismus, der ganzen Geistesartung nach, Herdern am nächsten. Den scharfkritischen Schlegels war dieser zu weich und weichlich, für Tieck zu schwer und zu philosophisch, für Schelling zu unsystematisch, für Schleiermacher zu verschwommen. Hardenberg aber hatte Saiten in sich, die bei der Weichheit wie dem ahndungsvollen Tasten, bei dem fragmentarischen Grübeln wie dem stimmungsseligen Zerfließen Herders so sympathisch mitschwingen mußten, wie die vielleicht keines andern der jüngeren Zeitgenossen. Diese Verwandtschaft war, wenn ich sie richtig deute, mehr noch eine seelisch-subjektive als eine geistig-gegenständliche, wenn auch die letztere unmittelbarer zutage liegt und leichter zu fassen ist. So sind wenige Zusammenhänge zwischen Herder und dem romantischen Schrifttum so greifbar, wie das von Haym, Spenlé und andern[10]) erläuterte Weiterspinnen von Motiven der rhapsodischen Geschichtsphilosophie des Bückeburger „mystischen Begeisterers" in dem Aufsatz „Die Christenheit oder Europa". Und doch, wieviel schwerer wiegt die hier sich kundgebende Verwandtschaft der seelischen Grundhaltung, jener „herzlichen Phantasie", die Novalis selbst Just gegenüber (Minor 1, LXXVIII) als den „vielleicht hervorstechendsten Zug meines eigentümlichen Wesens" betont, und deren spezifisch religiöser Färbung als diejenige einzelner Gedanken und Motive!

Sodann: es ist gewiß nicht ohne Sinn, wenn Spenlé (S. 272/73) gelegentlich der Marienhymnen des Novalis an Herders „Terpsichore" und ihren „kleinen Marien-Tempel" erinnert. Wie sicher wird aber unser Blick von dieser immerhin doch äußerlichen Analogie beider Dichter — oder Nachdichter — zum Mittelpunkte ihrer Seelenähnlichkeit hingelenkt, wenn wir in derselben Herderschen Schrift (Suphan 27, 179) lesen: „Man kann sagen: selbst das Christentum mit allen seinen ungeheuren Folgen ist durch die Stimme lyrischer Propheten entstanden." Dilthey hat es einmal ausgesprochen: „Ohne alle Frage stand Novalis geistig" — seelisch, möchte ich genauer sagen — „Hölderlin viel näher als etwa seinem Freunde A. W. Schlegel[11])". Durch den musikalischen Lyrismus seines Wesens, dürfen wir hinzufügen und Herders Wort, das auch Novalis gesprochen haben könnte, auf diese beiden selbst anwenden: wie Hölderlin ein lyrischer Prophet des — romantisch erfaßten — Hellenentums, so waren Herder wie Novalis lyrische Propheten des — von jenem mehr humanisierten, von diesem mehr romantisierten — Christentums. Gerade um dieses religiösen Prophetensinnes willen, des Sinnes für das Elementare wie das Sublimierte, das Ahnungsvoll-Mystische wie das Menschlich-Seelenvolle und Kindliche, gehören

der Mystagog des Sturms und Dranges und derjenige der Romantik zusammen. Und sie sind in diesem Verständnis für das Irrationale, Vorrationale, Außerrationale, Überrationale der Religiosität innerlich so eng verbunden, weil sie in sich selbst jenen reizbaren Gefühls- und Phantasie-Subjektivismus, jenen lyrisch-musikalischen Drang, jene fast weibliche Hingebungsfähigkeit und Hingebungslust, jenen Zug zum Geheimnisfernen[12]) und wieder zu unschuldiger Kindlichkeit, kurz jene vielfältig zusammengesetzte und doch einheitliche Irrationalität des seelischen Wesens lebendig wußten, die sie das Gleichartige in den Religionen der Urzeit wie aller Zeiten durch natürliche, aber zur Kunst gesteigerte Einfühlung verstehen lehrte. Wenn Herder an einer bekannten Stelle seines Reisejournals von 1769 (Suphan 4, 438/39), die ganze Erregung des erwachenden Sturm- und Drangbewußtseins im Busen, alle Besonderheit seiner Philosophie, seiner Dichtung, seiner Leistungen und Träume in kühnem Überschwang auf den „verzogenen Schnitt seines Auges", auf die Unbestimmtheit und „gotische" Formlosigkeit seiner ersten Eindrücke zurückführen will, so übersetzt Hardenberg dieses ungestüm übertreibende Bekenntnis gleichsam in den maßvolleren, geklärteren, freilich auch herbstlicheren Stil seines sanften, harmoniebedürftigen Romantikergeschmacks in dem nicht minder paradoxen Aphorismus: „Vielleicht habe ich meine glücklichen Ideen dem Umstande zu danken, daß ich einen Eindruck nicht vollkommen gegliedert und durchgängig bestimmt empfange, sondern durchdringend in einem Punkte, unbestimmt und absolut fähig" (Minor 3, 3/4 Nr. 3). Damit hängt auch die Neigung des einen wie des anderen zu Gedankenträumen zusammen, zu „analogiensüchtigen" — ein Ausdruck Hayms (1, 321) von Herder — Phantasiespielen, ihre Vorliebe für das Entfernte, ihr „philosophisches Musizieren[13])", ihr Hinausdrängen über die Schranken der wissenschaftlichen Erkenntnis und des philosophischen Begriffs in die Weiten halbdichterischer Divination und Intuition, zuletzt und zuhöchst in den Orient, den alten, wie den „ewigen" Friedrich Schlegels[14]), den „großen Orient in uns[15])", als die Wiege aller Religion und Kultur, und in das Reich des symbolischen Märchens als die Wiege aller Poesie: alles Züge freilich, die auch andere Romantiker mit Herder teilen, doch eben keiner in dem Maße und in der Vereinigung wie Novalis.

Es bedürfte daher kaum des ausdrücklichen Zeugnisses der Fragmente des letzteren, daß er Herders Plastik[16]) und dessen Humanitätsbriefe[17]) gelesen und daraus zitiert, bzw. sich darüber unterhalten, sowie seines Bücherkataloges[18]), daß er die Kritischen Wälder, die Ab-

handlung vom Ursprung der Sprache, die Bückeburger Geschichtsphilosophie, den Geist der Ebräischen Poesie, die Ideen und die Zerstreuten Blätter zu eigen besessen habe, um weitere gedankliche Übereinstimmungen oder sonstige Anklänge der beiderseitigen Schriften im einzelnen zu erklären. So etwa die von Haym (2, 768) und Strich (1, 468) hervorgehobene Ähnlichkeit der Herderschen (und Wielandschen; denn Wieland geht hier Herder voraus, vgl. Strich 1, 190 ff.) Märchentheorie im dritten Stücke der „Adrastea" (Suphan 23, 295 ff.) mit derjenigen Hardenbergs — der aber diesmal die zeitliche Priorität für sich hat, denn als Herder die betreffenden Sätze schrieb, weilte jener bereits seit einer Reihe von Monaten nicht mehr unter den Lebenden — oder den von Minor (Studien zu Novalis 1, S. 66) bemerkten Herderschen Klang des Titels von Novalis' „Blumen". Haym (1, 676) gibt auch das Wort Julian Schmidts wieder, daß Herders psychologische Hauptschrift „Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele" vieles vorausnehme, was die Novalis, die Schelling und Genossen zu Paradoxien zugespitzt oder zu Systemen erweitert hätten. Im selben Sinne weist Haym (2, 296) auch auf die dichterisch umdeutende Naturbeseelung in Herders Spinozagesprächen hin, die dessen „Gott" zum Vorläufer des romantischen „Spinozismus der Physik" macht. Und Minor (1, XLII) deutet an, daß sich in den unveröffentlichten — und möglicherweise auch in den von ihm veröffentlichten — Studienheften des Dichters noch weitere, und offenbar nicht wenige Herderzitate finden. Auch der bei Heilborn (1, 476) angeführte Titel und Plan jugendlicher „Skizzen einer Philosophie der Menschheit von Friedrich Waller" gehört in das Kapitel dieser Herder-Anklänge. Ja schon der früheste Novalis verrät eine, freilich nur mittelbare Einwirkung Herders auf sein Denken und seine Terminologie, wenn er unmittelbar nach dem Jenenser Studienjahre, in einem Briefe an seinen schwärmerisch verehrten Lehrer Schiller vom 7. Oktober 1791, unter dem Eindruck stimmungsvoller Odysseelektüre die „moralische Grazie und die gerechte Nemesis" als die beiden Geister nennt, die das Grabmal des „heiligen Greises" Homer, seines Lieblings von Jugend auf, umschwebten (Charlotte von Schiller 3, 176). Denn Schiller bezeugt selbst in dem Briefe an Körner vom 8. August 1787, daß er damals von Herders Aufsatz „Nemesis. Ein lehrendes Sinnbild", erschienen im Jahre zuvor in der Zweiten Sammlung der Zerstreuten Blätter, voll war (Jonas 1, 375). Eben dieser Aufsatz aber schließt eindrucksvoll mit einer Apostrophe Homers, der, ohne noch eine Nemesis als besondere Gottheit zu kennen, alle seine Helden „mit weiser dämonischer

Hand“ unter ihr Gesetz gestellt habe (Suphan 15, 426/27). Schon Haym (2, 326 ff.) hat darauf hingewiesen, wie durch die schöne, gedankenreife und bildgesättigte Studie Herders das Interesse des Weimarischen Kreises für die mythologische Gestalt der Nemesis erweckt, insbesondere aber Schillers Denken nachhaltig angeregt worden sei. Als eine bescheidene und mittelbare Gelegenheitswirkung dieser fruchtbaren Anregung ist offenbar auch die Briefäußerung des jungen Hardenberg aufzufassen. Mußte doch gerade diesen, der selbst so ganz auf schönes Maß und weltfromme Besonnenheit gestellt war, Herders feine Deutung des Nemesis-Symbols wahlverwandt ansprechen.

Doch genug! In all diesen literarischen Einzelbezügen, wie gesagt, ist die natürliche Auswirkung ursprünglicher Geistesverwandtschaft, vertieft etwa noch durch die lebendigen Eindrücke persönlichen Verkehrs, wichtiger als die bewußte oder unbewußte Anlehnung im einzelnen. Denn wenn überhaupt die unerläßliche Voraussetzung eines tiefergehenden literarischen Einflusses, wie jüngst wieder Julius Petersen nachdrücklich betont hat (Zeitschrift für den deutschen Unterricht 31, 358), „psychische Gleichstellung zwischen Geber und Empfänger, die geheime Anziehungskraft einer Wahlverwandtschaft“ ist: hier wenn irgendwo ist sie gegeben. In diesem Sinne möge es denn auch verstanden werden, wenn ich nun dazu übergehe, die eingangs wiedergegebene Andeutung Julian Schmidts auf meine Weise auszulegen oder vielleicht auch nur, in romantischem Bilde zu reden, als allgemeines Thema zu eigenen Variationen zu benützen, indem ich die geistigen Beziehungen Hardenbergs zu Herder an einem bestimmten Punkte auch als literarischen Zusammenhang engerer und eigentlicherer Art zu erfassen suche.

Herder bezeichnet im Verfolg des oben erwähnten Bekenntnisses seines Reisejournals als den Grundton seines Wesens das Gefühl für Erhabenheit, die Neigung zum Halbdunkel, die Empfänglichkeit für das Feierliche, Düstere, Schaurige: „daher auch mein Geschmack für die Spekulation und für das Sombre der Philosophie, der Poesie, der Erzählungen, der Gedanken! daher meine Neigung für den Schatten des Altertums und für die Entfernung in verfloßne Jahrhunderte . . . mein halbverständlicher, halbsombrer Stil, meine Perspektive von Fragmenten, von Wäldern, von Torsos, von Archiven des Menschlichen Geschlechts — — alles! Mein Leben ist ein Gang durch gotische Wölbungen, oder wenigstens durch eine Allee voll grüner Schatten: die Aussicht ist immer ehrwürdig und erhaben: der Eintritt war eine Art Schauder: so aber

eine andere Verwirrung wirds seyn, wenn plötzlich die Allee sich öffnet und ich mich auf dem Freien fühle ..." (Suphan 4, 439). Und in einem Gedicht des folgenden Jahres „Mein Schicksal" (Suphan 29, 340 ff.) führt der junge Grübler diese seine Dämmerartung auf die mitternächtliche Stunde seiner Geburt zurück:

Meines Lebens verworrene
Schattenfabel! o früh, frühe begann sie schon
dunkel. Bebte den kommenden
Lebensflüchtling ein Schaur hier auf die Wüste der
Erde, daß er in Wüste sich
unterm Klange der Nacht inne ward, daß ihm Schaur
mächtig ewig ins Innre klang!
Daß ihm Leben und Tod, Schlummer und Auferstehn,
Freud' und Wonne des Lebens ihm
hoher Göttergedank und der zerfließenden
Seele Fülle, wie Wandeltraum
hindurch schwebet! daß ihm seine Erlesenen
stets im Wetter vorübergehn!
Stets aus dunklem Gewölk' Blitze! die weckenden
Väterstimmen ihm Mitternachts
kommen, reden und hin wandeln in Mitternachts
Dunkel, und er wandelt allein! ...

In diesen beiden Selbstbekenntnissen sehen wir Herder, dort mehr in philosophischen Begriffen, hier in dichterischen Bildern, um die Enträtselung des ihn oft peinigenden Grundproblems seines Wesens ringen, daß bei aller Sehnsucht nach „Licht, Liebe, Leben" (Haym 2, 822) doch „Nacht auf seiner Stirn" war, wie ein andres schwermütiges Jugendgedicht (Suphan 29, 249) es ausdrückt. Schwer hatte seine Seele an diesem inneren Widerspruche zu tragen und die Wunden, die sie sich an ihm stieß, konnten dann nach außen als krankhafte Reizbarkeit, mißwollende Negation, ja als dämonischer Widerspruchsgeist unhold genug in die Erscheinung treten, aber auch den eignen Lebensmut tief herabstimmen. Indessen — und das will zum rechten Verständnis jener und verwandter Äußerungen des passionierten Selbstanalytikers wohl beachtet sein — das in solchen gegensätzlichen Symbolen angedeutete Problem seines inneren Lebens bedeutet ihm, seinen eigenen soeben zitierten Worten zufolge, keineswegs nur verzehrenden Kampf und Widerspruch, sondern auch, ja vor allem mächtige Triebkraft der Seele und erhabenen Schwung des Geistes, den dunklen, jedoch fruchtbaren Mutterschoß seines gesamten Denkens, Dichtens, Schaffens. All jener ins Genialische gesteigerte Sinn für das Irrationale, Unbewußte, groben

Sinnen und gemeinem Verstande Unfaßbare, Dämmernde, Helldunkle, für das nur dem Gefühl, der Ahnung, der Phantasie Zugängliche in Natur und Geschichte, Seele und Welt, Kunst und Religion hat hier seine geheime Wurzel. „Das Menschenleben in seinem Schwanken zwischen Tag und Nacht ist ein beweglicher Mittelzustand des Hoffens und Liebens. Die zarte Gebrechlichkeit des Menschendaseins in seinem Dämmern, Sehnen und Vergehen bewegt niemanden tiefer als Herder" (Eugen Kühnemann, Herder, 2. Aufl., S. 458). So ward denn allerdings, wie Julian Schmidt es andeutet, die Sehnsucht nach der Nacht ein durchgehendes Thema seines inneren Lebens wie seiner Schriften, namentlich der Gedichte. In doppeltem Sinne: im mehr seelischen der Sehnsucht nach Abdämpfung und Überwindung des grellen Tages mit seiner Hitze, seinem Lärm, seinem unruhvollen Kampfe, nach Linderung, Ruhe, Befriedung und endlich Erlösung im Tode; und im mehr geistigen Sinne der Neigung zur „Nachtansicht" der Dinge, um mit Fechner, aber in anderem Sinne, zu sprechen, zu den geheimen Wundern, welche das Schweigen, die Stille, die Sammlung, das Traumreich der Nacht, das Jenseits des hellen Tagesbewußtseins, zuletzt des Grabes erschließt.

Als poetische Spiegelungen jenes subjektiven Bedürfnisses, das, in biographischer Perspektive gesehen, besonders in den „Erinnerungen" Karoline Herders stark zum Ausdruck kommt, seien genannt die Gedichte „Sehnsucht nach Ruhe und Tod" (Suphan 29, 241/42), „An den Schlaf" (ebd. 107/8), „Schlaf und Tod; Ein Abendsegen" (ebd. 292/93), oder einzelne Verse wie:

Auch die dunkeln Blumen kühlen
Uns mit Ruhe, doppelt süß,

aus dem „Lied des Lebens" (ebd. 103). Der Tod erscheint geradezu als Erlöser in „Des Einsamen Klage" (ebd. 604/5):

Der Lenz verblüht! die Freude blüht!
Mein Leben hat die Nacht umhüllt,
Und meine Seel' ein Schmerz erfüllt,
Der ewig in mir glüht!

Ich steh' allein! mein dunkles Seyn
Hell macht der Hoffnung Morgenrot;
Nur deine Fackel, holder Tod,
Mir strahlt mit mildem Schein.

Wo weilest du? bring mich zur Ruh!
Komm, führ' mich in dein stilles Land,
Und schließe mir mit sanfter Hand
Die trüben Augen zu.

Ja, eine „Elegie“ (ebd. 346) schließt wie mit hochzeitlichem Jubelklang:

Komm, Gruftkleid! mich mit Freuden
In Brautgewand zu kleiden [19]).

Freilich, diese persönliche Tagesabgewandtheit und Sehnsucht nach dem nächtlichen Dunkel läßt sich von dem objektiven Preise der Nacht und ihrer Wunder nicht reinlich sondern. Beide gehen organisch und unvermerkt ineinander über. War es doch eben die eigenste Erfahrung des reizbaren Nervenmenschen Herder von der „Dekomposition der Seele durch die Gewalt der Reize“ des lauten und grellen Tages, nach jenem Worte Julian Schmidts [20]), und von der seelischen Klärung, Sammlung und Vertiefung in der wohltätigen Stille und Einsamkeit der Nacht, die er in einem Epigramm (Suphan 29, 159) des Schillerschen Musenalmanachs für das Jahr 1796, das Novalis kennen konnte [21]), schön also vergegenständlicht hat:

Nacht und Tag.

Goldenes, süßes Licht der allerfreuenden Sonne,
Und du friedlicher Mond, und ihr Gestirne der Nacht,
Leitet mich sanft mein Leben hindurch, ihr heiligen Lichter,
Gebt zu Geschäften mir Mut, gebt von Geschäften mir Ruh,
Daß ich unter dem Glanze des Tages mich munter vergesse,
Aber mich wiederfind' unter dem Schimmer der Nacht!
Nieden am Staube zerstreun sich unsere gaukelnden Wünsche;
Eins wird unser Gemüt droben, ihr Sterne, bei Euch.

Und wie eine kommentierende Umschreibung dieser Verse klingt der Satz der „Kalligone“: „Die Nacht begeistert den Weisen nicht zu Hirngespinsten, sondern wenn ihn Blut und Herz, Gemüt und Sorge nicht drückt, zum leicht- und hellesten Fluge der Ideen; unter ihrem erhabenstillen Hemisphär sind seine Kräfte wie in einen stillen Brennpunkt gesammlet“ (Suphan 22, 236). Günther Jacoby (Herder als Faust S. 372/73) hat richtig gesehen: „Gefühl ist der Schlüssel zum Wesen des jugendlichen [und nicht nur des jugendlichen] Herder. Dieses Gefühl, als das Innewerden eines lebendigen Urquells, dem all unser seelisches Leben entsprudelt, breitet seine volle Kraft über das Bewußtsein in der Einsamkeit. In der Gemeinschaft mit anderen verbirgt es sich hinter der Alltagsmiene und verschwindet. Aber die Stille, die sich selbst überlassene Sammlung, das nächtliche Alleinsein nach dem Lärm und der Zerfahrenheit des Tages zaubert das sich keusch verbergende, schlummernde Binnenleben der Seele wieder hervor. Das

Gefühl im Sinne Herders . . . ist ein Kind der Nacht. Herder und Goethe sind nicht die einzigen, die das an sich erfuhren. Schopenhauer erlebte es und Nietzsche, diese Herder so ähnlichen . . . Naturen; und alle die Einsamen haben es erlebt, die an eine in ihnen wirkende göttliche Macht glauben". So an erster Stelle auch der „Geisterseher" Novalis. Doch hören wir vorerst den Dichter Herder noch weiter:

Die Hoffnung, ewigschön und jung,
Ist uns ein Kind der Dämmerung;
Auch ihre Schwester, Sehnsucht, liebt
Den Schleier, der die Lieb' umgiebt,

heißt es in dem Gedicht „Die Dämmerung" (Suphan 29, 74/75);

Unsrer Hoffnung Flügel hebt
Kühner sich in Träumen,

in dem schon genannten Gesang „An den Schlaf";

Freund, ein Traumreich ist das Reich der Erden,

verkündet „Die Raupe und der Schmetterling" (ebd. 110). Alle drei Gedichte kannte Novalis vermutlich aus den „Bildern und Träumen" der dritten Sammlung der „Zerstreuten Blätter" (1787; 2. Aufl. 1798). Ebenso aus den „Gedichten und Reimen" der sechsten Sammlung (1797) beziehungsweise aus den „Horen" von 1795 die Dichtungen „Das Grab" (Suphan 29, 147/49), „Die Liebe im Totenreiche" (ebd. 124) und „Amor und Psyche auf einem Grabmal" (ebd. 150/52), welche der Verherrlichung der Nacht eine noch tiefere Wendung geben, indem sie dieselbe zu Tod und Jenseits in Beziehung setzen und die Liebe jenseits des Grabes feiern. Auch das Gedicht „Die Dämmerung (in einer Sommerlaube)" (ebd. 315/17) gehört hierher. Wie in mächtigem Schlußakkord endlich faßt die mannigfaltig-einheitlichen Motive dieser Nachtdichtung Herders noch einmal dithyrambisch zusammen die schwungreiche Hymne „Die Nacht" (Suphan 29, 218/22), 1801 gedichtet, die freilich erst 1804, nach Herders und lange nach Novalis' Tode, im zwölften Stücke der „Adrastea" ans Licht getreten ist: „vielleicht die eigenste Dichtung Herders; es ist das rechte Schweben des genialen Träumers im Grenzenlosen" (Kühnemann, a. a. O. S. 459).

Die eigenste Dichtung Herders ein Hymnus an die Nacht! Man braucht, glaub' ich, kein Parallelenjäger zu sein, um sich durch all das eben Angeführte unwillkürlich an Novalis und seine Nachthymnen gemahnt zu fühlen; unmittelbarer vielleicht und konzentrierter als durch manches, was man sonst als mutmaßliche Anregung zu letzteren an-

3*

gesprochen hat. Ist es noch nötig, ausdrücklich hinzuzufügen, daß die eigentümliche Klangfärbung, welche das Wort „Nacht" und der ganze, mit ihm verbundene Vorstellungskreis (Dämmerung, Dunkel, Stille, Traum[22]), Schleier, Hülle, Mond, Sterne, Purpur-Blumen und Schwingen der Nacht, Flügel der Seele, heiliges Schweigen, Meere der Unendlichkeit) sowie die Kontrastvorstellungen (Tag, Licht, Sonne, Lärm, Glanz, rastloses Treiben usw.) im symbolischen Gebrauche Herders gewinnen, wesentlich durch die Tatsache mitbestimmt ist, daß letzterer wie alle Dämmerungsmenschen, also auch wie alle echten Romantiker, dem akustischen Vorstellungstypus angehörte, daher, im Gegensatz vor allem zu Goethe, wie letzterer selbst betont hat[23]), in die Welt hinaus horchte? Und daß die Stille der Nacht dieses Hinaushorchen, noch mehr aber das Insichhineinhorchen begünstigt, während der geräuschvolle Tag es stört und verwirrt? Wenn für Herder wie für wenige das Wort des Novalis gilt: „Nach Innen geht der geheimnisvolle Weg. In uns, oder nirgends ist die Ewigkeit mit ihren Welten, die Vergangenheit und Zukunft" (Minor 2, 114 Nr. 16), so findet diese aufs Seelische übertragene Bergmannsarbeit, dieses Lauschen mit dem „Ohr der Seele", wie Herder selbst in der Vorrede zum zweiten Teil der „Volkslieder" von 1779 (Suphan 25, 333) es ausdrückt, auf die Stimmen des Innern und ihre Offenbarungen, auf die „Sprache des innern, geistigen Gefühls" (Novalis bei Minor 2, 108), bei beiden, da nun einmal die Bildlichkeit unserer Sprache wesentlich vom Gesichtssinn her entwickelt ist[24]), seinen natürlichen Ausdruck in Symbolen, die von den äußersten Fernen und Grenzen des Reiches der Sichtbarkeit entnommen sind. Im Sinne des Novalisgleichnisses: „Die Außenwelt ist die Schattenwelt; sie wirft ihren Schatten in das Lichtreich" (a. a. O.), beginnen daher auch schon für Herder Tag und Nacht ihre gewöhnliche Symbolbedeutung wechselseitig zu vertauschen, beginnt seinem Seelenauge ein „süßes Licht" in der irdischen Nacht zu erstrahlen, ja ein „Meer voll lichter Sonnen" als „Flammenschrift des Unerschaffenen auf der Stirn der Nacht" aufzuleuchten (Suphan 29, 219/20).

Und hier nun gibt uns Novalis selbst den Faden in die Hand, der aus dieser vom magischen Zwielicht dämmerdunkler Ahnung umwobenen Empfindungs- und Dichtungswelt Herders zart, doch sicher in die tiefmystische Geheimniswelt der Hymnen an die Nacht hinüberleitet. Im 722. Fragment der von Minor gesammelten Nachlese aus den Studienheften Hardenbergs (3, 286; vorher bereits bei Heilborn 2, 338) heißt es: „Poetische Phantasien über den Sinnengenuß. — Herders Para-

mythien — ähnliche aus der Bibel — von Jesus usw. — nur allegorischer und poetischer".

Die „Paramythien. Dichtungen aus der griechischen Fabel" (Suphan 28, 127/66), 1781—1784 entstanden und größtenteils zuerst handschriftlich im „Journal von Tiefurt" veröffentlicht, sind 1785 in der Ersten Sammlung der „Zerstreuten Blätter" erschienen; in leichter Überarbeitung dann von neuem 1791 in der zweiten Ausgabe dieser Sammlung. Wie schon erwähnt, führt Novalis selbst die „Zerstreuten Blätter" unter den Büchern auf, „welche ich unmittelbar nach Jena mitnehme und welche ich nach Schlöben vorerst schicke" (Heilborns Biographie S. 222). Es ist schon an und für sich nicht unwesentlich für sein Verhältnis zu Herder, daß er gerade diese Schrift oder vielmehr diese Sammlung von Schriften mehrfach, unmittelbar oder mittelbar, nennt: Denn die „Zerstreuten Blätter" „geben", wie Kühnemann (Herder[2] S. 442/43 u. 457) mit Recht betont, „ein reineres Bild des ganzen Herder als selbst die ‚Ideen'. Was in Herders Liebe wahrhaft lebt, findet sich in diesen Blättern zusammen in jener Einheit von Verstehen und Hoffen, von Begreifen und Glauben, von Erkenntnis und Religion, die die Gedankenwelt des großen Geschichtssehers auch zu einem Evangelium macht... Er läßt nicht alles aufgehen in dem Einen, sondern sucht das Eine in allem. Er ist nicht ein Systematiker, dem an der Einheit seiner Begriffswelt liegt, sondern ein Seher, der die gleiche Lebendigkeit immer wieder mit dem gleichen Entzücken in aller Unendlichkeit des Wirklichen erschaut. Aus lauter entzückten Einzelerlebnissen ist diese Welt erwachsen. Gerade in der Fülle dieser Einzelerlebnisse will sie sich mitteilen, mit allem Anteil des zarten, liebevollen, mitschwingenden Gefühls, in dem er die vielen Gesichte mitgelebt hat". So mußte sich der geborene Fragmentist und Universalist Novalis, dessen skizzenhaft impressionistische Einzelleistungen doch alle Bausteine zur gefühlserwärmten und phantasiedurchwirkten Darstellung einer enzyklopädischen Universalidee sind oder sein sollten, schon durch die bruchstückartige und doch zugleich auf die große Einheit einer durchgehenden, freilich mehr gefühls- und phantasie- als verstandesmäßig erfaßten Grundidee bezogene Form dieser aus dem unmittelbaren geistigen Erlebnis zu weltweitem Schauen und Fühlen aufstrebenden Essays, wie man die „Blätter" modern benennen könnte, wahlverwandt angesprochen fühlen.

Dazu kommt noch ein anderes, wichtigeres. Ich lasse wiederum Kühnemann (a. a. O. S. 453/54) reden: „In den ‚Zerstreuten Blättern' tritt Herder zum erstenmal mit Sammlungen von eigenen Gedichten hervor.

Im dritten Bande erschienen die ‚Bilder und Träume‘, im sechsten die ‚Gedichte und Reime‘. Die Nachdichtungen und Übersetzungen geben allen Bänden recht eigentlich ihren Charakter ... Die eigenen Dichtungen Herders treten an Umfang gegen seine Nachdichtungen sehr bescheiden zurück. Auch darin sind die Zerstreuten Blätter fast das eigenste Werk Herders, das aufrichtigste und vollkommenste Selbstzeugnis seiner Art. Seine Seele atmet und lebt im Wiederdichten vergangener Poesie; ja die Seele seines Wesens ist das Nachdichten, die dichterische Wiederbelebung vergangener Zustände der Seele: sein gesammtes Forschen ist in diesem Sinn eine Art dichterischer Wiedererweckung ... Auch seine eigenen Gedichte klingen meist wie Nachdichtungen, wie Nachempfindung von etwas, das einmal ursprüngliches Gefühl war". Tritt nicht auch hier die Verwandtschaft mit Novalis zutage, dessen Dichten ja auch in weitem Umfange, wenn auch nicht ganz im selben Maße und Sinne wie das Herders, ein Nach- oder Wiederdichten, hier freilich auch oft ein Gegendichten ist, wie sein Forschen und Denken vielfach eine dichterische Wiedererweckung uralter Weisheit?[25]) Man vergegenwärtige sich nur das Verhältnis seines Ofterdingen zum Wilhelm Meister und zum Sternbald, seiner Jugendlyrik zur Anakreontik, zu Klopstock, dem Göttinger Hain und Schiller, seiner Hymnen an die Nacht zu Schiller und manchen sonstigen Anregungen, seiner Märchen zum Goetheschen in den Unterhaltungen deutscher Ausgewanderten, seiner Geistlichen Lieder zu Lavater, Zinzendorf und dem älteren Kirchenlied — womit all diesen Dichtungen — mit Ausnahme etwa der frühen Lyrik — keineswegs die Originalität überhaupt abgesprochen oder ein Werturteil gefällt werden soll. Aber sie sind eben doch sämmtlich auf Anregung durch schon Gestaltetes gestellt, ohne eine letzte schöpferische Ursprünglichkeit: Poesie, wie Jean Paul es etwas hart ausdrückt, eines „passiven Genies oder genialen Mannweibes, das unter dem Empfangen zu zeugen glaubt" (Vorschule der Ästhetik, § 10). Und auch im Denken und Forschen ist doch nur das Erlebnis des Denkens oder vielmehr eigentlich der Intuition Novalis ganz zu eigen; die gedankliche Ausprägung dagegen, die begriffliche Formulierung, die systematische Objektivierung und Gestaltung, die allererst den wissenschaftlichen Sinn aller Einzelgedanken begründet, bleibt zumeist von Gelegenheit, Zufall, Stimmung, Lektüre oder Vorbild abhängig (vgl. hierzu auch Minors Bemerkung in seiner Ausgabe 1, XLI). Auch von seiten der zwischen Dichten und Denken sowie zwischen Eignem und Angeeignetem sich bewegenden Halbgestaltung also kamen die Zerstreuten Blätter Novalis' Eigenart entgegen. So ist z. B. bezeichnend,

daß er sich durch den Aufsatz der ersten Sammlung der Herderschen Schrift „Ob Malerei oder Tonkunst eine größere Wirkung gewähre?" (Suphan 15, 222 ff.), der, nach Hayms Wort (Herder 2, 332), gewissermaßen „eine dialogisch erweiterte, mit der Untersuchung nur spielende Paramythie" darstellt, zu einem längeren Aphorismus (Minor 2, 227 ff., Nr. 204) anregen ließ, der freilich, in Widerspruch zu Herders Ansicht, die Malerei als die geistigere der beiden Künste anspricht, zugleich aber in der Argumentierung auf das Verhältnis der Tiere zu Malerei und Musik die Abhängigkeit von Herder unzweifelhaft macht[26]). Von da mögen dann noch mehrere andere seiner Aphorismen über das Verhältnis von Malerei, Musik und Poesie (denn auch diese bezieht Herder mit in die Vergleichung ein) ihren Ausgang genommen haben.

Endlich aber — und dies ist das Wesentlichste — konnte Novalis in den Zerstreuten Blättern auch inhaltlich wertvolle Winke und Keime zur Verwirklichung der Forderung finden, die ihm als Philosophen wie als Dichter vor allem am Herzen lag: zur Begründung einer neuen romantischen Mythologie. Ich kann mich an diesem Punkte kurz fassen und, außer auf Hayms beide Hauptwerke, vor allem auf die Herder- und Novaliskapitel in Strichs umfassender und ausgezeichneter Darstellung über „Die Mythologie in der deutschen Dichtung von Klopstock bis Wagner" (Halle a. S. 1910) verweisen. Hier wird im einzelnen gezeigt, wie Herder auf die Auffassung und künstlerische Behandlung der antiken, ja der Mythologie überhaupt reformatorisch gewirkt und dadurch die romantische Forderung einer neuen Mythologie entscheidend vorbereitet hat, welch letztere dann aus den Motiven der idealistischen Naturphilosophie, des vertieften religiösen Bewußtseins und des spezifisch romantischen Lebensgefühls heraus sich als Lieblingsanliegen aller Romantik in umfassendem geistesgeschichtlichen Entwicklungsprozeß zu verwirklichen strebte. Hierbei knüpfte sie naturgemäß zunächst an die vorausgehenden Versuche zur tieferen Erfassung und poetischen Erneuerung der alten Mythologie an: Hölderlin an Schiller, Schelling an Herder, Friedrich Schlegel an Winckelmann und Herder, Novalis an Schiller und — wie es sein obiges Wort selbst sagt — an Herder. Wie dieser will er Paramythien dichten: aber sein magischer Idealismus verlangt spekulative Allegorisierung, sein romantisches Lebensgefühl märchenartige Poetisierung, sein religiöses Bewußtsein vertiefende Biblisierung und Christianisierung der Herderschen Mythendichtung. Und hierzu konnten ihm dann wiederum, wie noch zu zeigen sein wird, einige Prosaabhandlungen der ersten Sammlungen der Zerstreuten Blätter bedeutsame An-

regung bieten. Wie ich denn auch vermute, daß eine andere Schrift Herders, nämlich die Aufsätze über die griechische Kunstmythologie in der sechsten Sammlung der Briefe zu Beförderung der Humanität (1795), die Novalis ja kannte, auf sein theoretisches Denken über Mythologie nicht ohne Einfluß geblieben ist: man vergleiche etwa den Aphorismus über die Vermittlung des Göttlichen und Menschlichen in der künstlerischen Versinnlichung des Mythus bei den Hellenen bei Minor 2, 291 Nr. 348 mit der Ausführung des gleichen Gedankens im Eingang des 66. Humanitätsbriefes (Suphan 17, 354). Oder die Zusammenstellung des christlichen „Mythus" von der Madonna mit der antiken Mythologie bei Minor 2, 125 Nr. 68 mit der entsprechenden Zusammenstellung im 70. Humanitätsbrief (Suphan 17, 367 ff.).

Wir wissen nicht, wann Novalis jene Bemerkung über Herders Paramythien und die zu dichtenden christlichen Gegenstücke derselben niedergeschrieben hat. Heilborn (2, 676/77) sucht 1799 als Entstehungsjahr der betreffenden Handschrift der Fragmente wahrscheinlich zu machen. Havenstein (Friedrich von Hardenbergs ästhetische Anschauungen, Palaestra LXXXIV, Berlin 1909, S. 16) setzt die Handschrift für das Jahr 1800 an; doch sind seine Datierungen zu hypothetisch und haben keine allgemeine Anerkennung gefunden[27]). Immerhin sprechen in unserem Falle die von beiden Forschern angeführten inhaltlichen Beziehungen und Parallelen mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit für 1799—1800 (vgl. auch Strich, a. a. O. 1, 471). Ebenso ist eine genaue und zweifelsfreie Datierung der Genesis der Hymnen an die Nacht bisher nicht gelungen. Es bleibt, trotz Paul Köhlers problematischem Plädoyer für den Sommer 1797 (Euphorion 19, 174/98), zunächst bei der Feststellung Minors (Studien zu Novalis I, S. 8): „Auf sicheren Boden kommen wir erst mit dem Jahre 1800", d. h. mit dem Januar dieses Jahres beziehungsweise also mit den vorausgehenden Monaten von 1799. Das eine aber läßt sich mit einiger Zuversicht behaupten: jenes Wort Hardenbergs über Herders Paramythien muß der Entstehung der Hymnen vorausgegangen sein; denn diese sind die Ausführung der dort erhobenen Forderung oder ausgesprochenen Absicht. Rührt also die Handschrift E, nach Heilborns Bezeichnung (= Heilborn 2, 325—341), welche die bezügliche Notiz enthält, wirklich, wie es den Anschein hat, aus dem Jahre 1799 oder Anfang 1800 her, so können die Hymnen an die Nacht ebenfalls nicht früher entstanden sein. Das läßt sich, wie mir scheint, im ganzen und im einzelnen erweisen.

Herders Paramythien sind, wie er selbst in der Vorrede zur ersten

Sammlung der Zerstreuten Blätter seinen Demodor sagen läßt, „auf die alte griechische Fabel, die Mythos heißt, gebauet und legen in den Gang dieser nur einen neuen Sinn“ (Suphan 15, 196 und 28, 129). Ähnlich verhalten sich auch die „Blätter der Vorzeit“ in der dritten Sammlung zu den morgenländischen Sagen, die sie aus- und weiterdichten (vgl. Herders Bemerkung darüber in der Vorrede bei Suphan 15, 518/19 beziehungsweise 26, 307/8) und die „Legenden“ der sechsten Sammlung zu Dichtung und Seelenleben des Mittelalters (Kühnemann, a. a. O. S. 453/54 und Strich 1, 165). Ganz entsprechend legt Novalis seinen christlichen Paramythien die neutestamentliche Heilsgeschichte zugrunde: denn „die Geschichte Christi ist ebenso gewiß ein Gedicht wie eine Geschichte, und überhaupt ist nur die Geschichte Geschichte, die auch Fabel sein kann“ (Minor 2, 311 Nr. 421). In kühner Um- und Ausdichtung verwirklichen die Hymnen an die Nacht — wie auch die Geistlichen Lieder — die „mögliche Mythologie (freies Fabeltum) des Christentums und seiner Verwandlungen auf Erden“, indem sie Gott beziehungsweise seinen Mittler mystisch als Heiland, als Freund, Kind, Geliebten, Bräutigam, ja als Geliebte und Braut, kurz in allen Gestalten des Menschlichen feiern (vgl. den Aphorismus Minor 3, 29 Nr. 123), wie in Herders Paramythien die antiken Götter Symbole für alle Formen des Menschentums vom unschuldigen Kinde an, „anschauliche Kategorien der Menschheit“ (Suphan 17, 344) werden.

Nun hatte aber Novalis seit Sophiens Tod, im schweren Ringen um die seelische Verarbeitung dieses zunächst seine innere Welt in ihren Grundfesten erschütternden Wehegeschicks, sich eine neue, unvergleichlich tiefere Auffassung des Christentums errungen. Wie hoch man auch immer den Einfluß der Reden über die Religion Schleiermachers auf sein religiöses Denken einschätzen möge: der Kern dieses neuen Verständnisses war ihm aus dem Eigensten seines Wesens und Erlebens wehmütig beseligend erwachsen. Er hatte, wie Friedrich Schlegel im März 1799, offenbar noch ohne Kenntnis der Nachthymnen[28]), es etwas frivol ausdrückt, „Kunstsinn für den Tod“ sich erworben und das Christentum als die „Religion des Todes“ verstehen gelernt (Raich, a. a. O. S. 130). Im Opfer- und Versöhnungstode Christi sah nun seine „abnehmende Freude an den Erscheinungen der Tages und zunehmende Sehnsucht nach einer bleibenden sichern Welt“, wie es dann im „Ofterdingen“ (Minor 4, 66/67) heißt, das Vorbild für den eigenen geplanten Opfer- und Versöhnungstod (vgl. die bezüglichen Tagebuchnotizen vom 19. und 26. Mai 1797, Minor 2, 85 u. 88), in Christus selbst den

Sieger über den Tod (Minor 1, 89), in der Auferstehung des Heilandes die Lösung des Todesrätsels, das wie ein düsterer Bann auf der Antike gelegen hatte. In den verschiedensten Farbentönen der Empfindung, der Phantasie und des Gedankens spiegelt diese Todesmystik, diese „Annihilation des Todes" (Minor 3, 33 Nr. 150) das im Grunde doch einheitliche und höchstpersönliche Erlebnis, wie der liebe- und lebenglühende Jüngling im Allbeseelungsdrange des idealistischen Magiers den Tod gleichsam inbrünstig ans warme Herz drückt, um so dem bleichen Gespenste der Volksvorstellung Odem, Blut, Leben einzuflößen, ja um ihn sich zum Vertrauten, Freund und Offenbarer süßer Geheimnisse zu gewinnen. Sein philosophischer Trieb, sich überall heimisch zu machen (Minor 2, 179 Nr. 21), aus allem Nahrung des inneren Lebens zu saugen, Bereicherung des Geistes und Verfeinerung der Seele, erfaßt den Tod als Korrelat des Lebens (Minor 2, 206 Nr. 110), als „Selbstbesiegung" (das. 2, 141 Nr. 125), als „Verwandlung" (das. 2, 312 Nr. 429), als Teil des menschlichen Vergnügens (das. 3, 53 Nr. 262), als „echt philosophischen Akt" (das. 2, 185 Nr. 37), als das verstärkende und „romantisierende Prinzip unsers Lebens" (das. 3, 35 Nr. 168), als „höhere Offenbarung des Lebens" (das. 4, 221). Der nach der verklärten Braut sich Sehnende erschaut mit seinem „Geisterseherauge" (nach Fr. Schlegels Wort, Aus Schleiermachers Leben 3, 76/77) im Tode die „nähere Verbindung liebender Wesen" (das. 2, 280 Nr. 317), „eine Brautnacht, ein Geheimnis süßer Mysterien" (das. 2, 297 Nr. 374), und kündet träumerisch vom „süßen Reiz der Mitternächte", von der „Wollust rätselhafter Spiele" und dem Ruhen Brust an Brust mit dem Geliebten (das. 4, 241/42). Dem mystisch gläubigen Christen endlich verblaßt das „erborgte Licht" des „Erdgeistes", er lernt „den Sinn des Todes fassen" (das. S. 243), des höchsten Wesens durch den Tod — denn jeder solcher Tod ist Versöhnungstod (das. 2, 140 Nr. 119) — wert werden (das. 2, 292 Nr. 353) und den Heiland selbst „als Brot und Wein verzehren, als Geliebte umarmen, als Luft atmen, als Wort und Gesang vernehmen und mit himmlischer Wollust als Tod unter den höchsten Schmerzen der Liebe in das Innere des verbrausenden Leibes aufnehmen" (das. 2, 39).

Es erhellt ohne weiteres, daß dem romantischen Dichter für die poetische Versinnlichung dieser christlichen Todesmystik die uralten mythischen Natursymbole von Nacht und Tag, Dunkel und Sonne, in die sich von jeher ähnliche Innenerlebnisse tagabgewandter Mystik gekleidet haben[29]), wie von selbst sich darbieten mußten. Umso leichter, als No=

valis durch seine naturphilosophischen Spekulationen auch von anderer Seite her zur symbolischen Verwertung jenes Gegensatzes geführt wurde und gegen Ende 1797 an einem „Traktat vom Lichte" arbeitete (Raich S. 48), den Strich (a. a. O. 1, 460/61) sinnvoll mit der im Briefe an Friedrich Schlegel vom 20. Juli 1798 (Raich S. 69) erwähnten „Idee einer moralischen (im Hemsterhuisischen Sinn) Astronomie" und „interessanten Entdeckung der Religion des sichtbaren Weltalls" in Verbindung bringt und von dem mancherlei Trümmer in den Fragmenten sich zerstreut finden. Von der „uralten kindlichen Religion der Parsen" (Minor 2, 291 Nr. 347) geht ja noch der Dichter der Hymnen als von der natürlichen „Religion des Weltalls" und „des Lebens innerster Seele" aus, um sich dann erst dem Preise der „heiligen, unaussprechlichen, geheimnisvollen Nacht" zuzuwenden. Auch die zweite Nachthymne billigt dem Lichte seine Zeit zu; ja in der vierten noch erscheint es als Hort fröhlichen Lebens und leuchtender Wunderwerke. So bin ich denn weit davon entfernt, für den Übergang der Hymnen vom Licht- zum Nachtkultus und zu dessen Symbolen Herders Einfluß zu überschätzen. Aber es scheint mir allerdings, wenn einmal von literarischen Beziehungen dieser in ihrer Entstehung und Eigenart noch immer so mannigfach rätselhaften und umstrittenen romantischsten Dichtung der Frühromantik, die für den ersten Anblick in der Tat wie „aus der Pistole geschossen" plötzlich hervortrat[30]), die Rede sein soll, daß dann Herders Name an erster Stelle zu nennen ist, nicht nur vor demjenigen des doch nur von fern mit Novalis vergleichbaren Young[31]), sondern auch vor dem des seelisch so anders gerichteten Verfassers der „Lucinde". Zumal da uns eben der Vorsatz zur Nachbildung der Paramythien Herders, die übrigens auch andere Romantiker wie z. B. den jungen Tieck und den Lucinde-Dichter zur Nachahmung anregten (vgl. Strich, a. a. O. 1, 165 u. 430, sowie Carl Enders, Friedrich Schlegel, Leipzig 1913, S. 344, Anm. 2), durch Novalis selbst ausdrücklich bezeugt ist.

Hier in diesem „vielleicht eigenartigsten Erzeugnis des Herderschen Dichtergeistes" (Haym, Herder 2, 307), das ihn auch um seines fast weiblich zarten Ethos (Haym ebd. S. 309) willen sympathisch anmuten mochte, fand Novalis jene „Schattensucht" (Suphan 29, 316), jene Andacht zum Geheimnisvollen, Dunklen, Irrationalen, von der ich oben bereits bezeichnende Proben aus Herders Gedichten gab, in die mythischen Symbole der Nacht und ihrer schweigenden Überlegenheit gegenüber dem kecken Tage (Paramythie „Nacht und Tag") sowie des dunklen Schlafes, seiner Klage und seines Triumphes („Der Schlaf") umgesetzt. Nacht und

Tag streiten in der ersteren Paramythie (Suphan 28, 142/43) um den Vorzug. Der „feurige, glänzende Knabe" Tag fragt die „arme, dunkle Mutter", was sie seiner Sonne, seinem Himmel, seinen Fluren, seinem geschäftigen, rastlosen Leben entgegenzusetzen habe, sie, die Erschlaffende, Leben-Ertötende? „Dankt man dir aber auch immer für deine Aufregung? sprach die bescheidene, verschleierte Nacht. Muß ich nicht erquicken, was du ermattest? und wie kann ichs anders, als meistens durch die Vergessenheit deiner? — Ich hingegen, die Mutter der Götter und Menschen, nehme alles, was ich erzeugte, mit seiner Zufriedenheit in meinen Schoß: so bald es den Saum meines Kleides berührt, vergißt es alle dein Blendwerk und neiget sein Haupt sanft nieder. Und dann erhebe, dann nähre ich die ruhig gewordne Seele mit himmlischem Tau. Dem Auge, das unter deinem Sonnenstrahl nie gen Himmel zu sehen wagte, enthülle ich, die verhüllete Nacht[32]), ein Heer unzähliger Sonnen, unzähliger Bilder, neue Hoffnungen, neue Sterne. — Eben berührte der schwatzende Tag den Saum ihres Gewandes, und schweigend und matt sank er selbst in ihren umhüllenden Schoß. Sie aber saß in ihrem Sternenmantel, in ihrer Sternenkrone mit ewig ruhigem Antlitz."

Wie eine Variation über dieses Herdersche Thema nimmt sich, von jenem Novaliswort her betrachtet, die erste Nachthymne aus: um so viel „allegorischer, poetischer", subjektiver musikalischer, mystischer gewiß, als eben überhaupt die Romantik allegorischer, poetischer, subjektiver musikalischer, mystischer ist denn ihr vorgoethischer und vorfichtischer Ahnherr. Aber nicht nur das Grundmotiv des Gegensatzes von Nacht und Tag und der erhabenen Überlegenheit der schweigenden „Mutter der Götter und Menschen" über den „schwatzenden Knaben" Tag ist das gleiche: auch das starke Gefühl von der erquickenden Mütterlichkeit der Nacht, von ihrem sanften, aber unwiderstehlichen Beschwörungszauber gegenüber den ruhelosen Tagesgeistern und von ihrer in dem „Heer unzähliger Sonnen" des nächtlichen Himmels symbolisierten Offenbarungsmacht für das nicht mehr geblendete Auge des Tagemüden verbindet die beiden Dichtungen.

Ähnliche Beziehungen weist die zweite Nachthymne, zum Teil aber auch noch die erste, zu der Paramythie „Der Schlaf" (Suphan 28, 133/35) auf. Der „dunkle" Schlaf beklagt sich vor Jupiter über den traurigen Anblick, den er inmitten der anderen Menschheitsgenien, seiner glänzenden, gefälligen Brüder, biete. „Mag es seyn, daß ich den Unglücklichen erwünscht bin, denen ich die Last ihrer Sorgen entnehme, und sie mit milder Vergessenheit tränke. Mag es seyn, daß ich dem Müden ge-

fällig komme, den ich doch auch nur zu mühseliger neuer Arbeit stärke.“ Aber den nie Ermüdenden, Sorgefreien, denen er immer nur den Kreis der Freuden störe, was solle er denen? „Du irrest, sprach der Vater der Genien und Menschen, in deiner dunklen Gestalt wirst du aller Welt der liebste Genius werden. Denn glaubst du nicht, daß auch Scherze und Freuden ermüden? Wahrlich, sie ermüden früher als Sorg' und Elend, und verwandeln sich dem satten Glücklichen in die langweiligste Trägheit. — Aber auch du, fuhr er fort, sollst nicht ohne Vergnügungen seyn; ja in ihnen oft das ganze Heer deiner Brüder übertreffen. Mit diesen Worten reichte er ihm das silbergraue Horn anmutiger Träume. Aus ihm, sprach er, schütte deine Schlummerkörner, und die glückliche Welt sowohl, als die unglückliche, wird dich über alle deine Brüder wünschen und lieben. Die Hoffnungen, Scherze und Freuden, die in ihm liegen, sind von deinen Schwestern, den Grazien, mit zauberischer Hand von unsern seligsten Fluren gesammlet. Der ätherische Tau, der auf ihnen glänzet, wird einen jeden, den du zu beglücken denkst, mit seinem Wunsch erquicken, und da sie die Göttin der Liebe mit unserm unsterblichen Nektar besprengt hat: so wird die Kraft ihrer Wollust viel anmutiger und feiner den Sterblichen seyn, als alles, was ihnen die arme Wirklichkeit der Erde gewähret. Aus dem Chor der blühendsten Scherze und Freuden wird man fröhlich in deine Arme eilen: Dichter werden dich besingen, und in ihren Gesängen dem Zauber deiner Kunst nachbuhlen: selbst das unschuldige Mädchen wird dich wünschen und du wirst auf ihren Augen hangen, ein süßer beseligender Gott. — Die Klage des Schlafs verwandelte sich in triumphierenden Dank, und ihm ward die schönste der Grazien, Pasithea, vermählet.“

Mußten solche Töne unserem Romantiker, wenn er sie in tagmüder, nacht- und traumsehnsüchtiger Stimmung auf sich wirken ließ, nicht wie eine Aufforderung erscheinen zu dem, was seine Hymnen im allgemeinen und die zweite insbesondere wahr gemacht haben: zu traumhaft visionärer Verherrlichung der Nacht und des Schlafes? Nun denn freilich in seinem mystisch vertieften Sinne der „wahrhaften Nacht“ und des „heiligen Schlafes“. So wandelt sich ihm der „köstliche Balsam aus dem Bündel Mohn“ der „Weltkönigin“, den die erste Hymne gefeiert hatte, zu allem, was schon hienieden den Mühseligen und Beladenen mitleidig in die Traumwelt zu entrücken vermag: zur „goldnen Flut der Trauben“, zu „des Mandelbaums Wunderöl“ und zu dem was „des zarten Mädchens Busen umschwebt“: letzteres ein unmittelbarer Anklang an den Traumschlaf, den Herders Paramythie als „süßen beseligenden Gott

auf den Augen des unschuldigen Mädchens hangen“ läßt, wie auch das „arme und kindische Licht“ der ersten Nachthymne an die „arme Wirklichkeit der Erde“ unserer Paramythie erinnert. Hier wie dort dehnen sich eben die Begriffe „Nacht“, „Schlaf“, „Traum“ gleichsam sehnend über ihre nächste, irdische Sphäre hinaus, wenn auch bei dem Romantiker Novalis tiefer in das mystische Symbolreich des Übersinnlichen hinein als bei dem gerade in den Paramythien sichtlich noch mannigfach in der moralisierenden Allegoristik des 18. Jahrhunderts befangenen Herder.

Daß nun aber auch diese Symbolik übersinnlich mystischer Bezüge den Paramythien, bei all ihrem an Lessings Fabeldichtung genährten[33]) und von Herder nun freilich in empfindsam-weichen Halblyrismus übertragenen Moralisieren, keineswegs fehlt, zeigt die inmitten der sonst hier herrschenden poetischen Prosa schon durch ihre Distichenform hervorstechende Elegie „Der Tod. Ein Gespräch an Lessings Grabe“ (Suphan 28, 135/36). Wer gedächte nicht unwillkürlich der ja gleichfalls ganz ähnlich überraschend aus der rhythmischen Prosa der fünften Nachthymne heraustretenden Stanzen, wenn er diesen elegischen Dialog liest:

„Himmlischer Knabe, was stehest du hier? die verglimmende Fackel
nieder zur Erde gesenkt; aber die andere flammt
Dir auf deiner ambrosischen Schulter an Lichte so herrlich!
Schöneren Purpurglanz sah ja mein Auge nie!
Bist du Amor?“
Ich bin's! doch unter dieser Umhüllung
ob ich gleich Amor bin, heiß' ich den Sterblichen Tod[34]).
Unter allen Genien sahn die gütigen Götter
keinen, der sanft wie ich löse das menschliche Herz.
Und sie tauchten die Pfeile, womit ich die Armen erlöse,
ihnen ein bitter Geschoß, selbst in den Becher der Lust.
Dann geleit' ich im lieblichen Kuß die scheidende Seele
auf zum wahren Genuß bräutlicher Freuden hinauf.
„Aber wo ist dein Bogen und Pfeil?“ Dem tapferen Weisen,
der sich selber den Geist längst von der Hülle getrennt,
Brauch' ich keiner Pfeile. Ich lösche die glänzende Fackel
sanft ihm aus; da erglimmt eilig vom purpurnen Licht
Diese andre. Des Schlafes Bruder, gieß' ich ihm Schlummer
um den ruhigen Blick, bis er dort oben erwacht.
„Und wer ist der Weise, dem du die Fackel der Erde
Hier gelöschet und dem jetzo die Schönere flammt?“
Der ists, dem Athene, wie dort dem tapferen Tydides
selber schärfte den Blick, daß er die Götter ersah.
Mich erkannte Lessing an meiner sinkenden Fackel,
und bald zündet' ich ihm glänzend die andere an.

Die auch inhaltliche Beziehung zu den Stanzen der fünften Hymne des Novalis, insbesondere zur dritten, in deren dritter Zeile der Dichter übrigens ursprünglich: „Ein blasser Jüngling, der am Grabe ruht" (Minor, Studien zu Novalis I, 14), geschrieben hatte, liegt zutage. Es kann unmöglich ein bloßer Zufall sein, daß Novalis, der ausdrücklich auf Herders Paramythien hinweist, um „ähnliche aus der Bibel — von Jesus usw. — nur allegorischer und poetischer" zu fordern, in einer eigenen Dichtung, die ganz dieser Forderung entspricht, auf eine Art, die, zunächst rein formal betrachtet, schon sehr auffallen muß, ein mit ganz spezieller literarischer Anspielung verbundenes Thema, man darf wohl ruhig sagen: unökonomisch breit und sozusagen feierlich ausführt, das in eben jenen so anregend auf seinen Dichtertrieb wirkenden Herderschen Paramythien gleichfalls im Hinblick auf die Abhandlung Lessings „Wie die Alten den Tod gebildet", und gleichfalls in formal hervorstechender Art behandelt worden war. Busse (Novalis' Lyrik S. 12 ff.) schien der formale Gegensatz der Stanzenpartien zu der sonstigen rhythmischen Prosa der Hymnen an die Nacht wichtig genug, um darauf die Hypothese von einer durch mehrere Phasen hindurchgehenden allmählichen Entstehungsgeschichte dieser Dichtungen zu gründen. Seine Argumentation hat vielfachen Widerspruch erfahren und kann jetzt wohl als abgetan gelten. Doch jener plötzliche Übergang aus der, wenn auch musikalisch gehobenen Prosa in Oktaven mitten im Satze bleibt nichtsdestoweniger erklärungsbedürftig. Nicht minder aber auch, wie mich dünkt, die Anspielung auf die Lessingsche Untersuchung mitten in dem, Lessings Geiste sonst so fernen Hymnenschwung. Durch den Hinweis nun, daß jene Elegie auf Lessing als den Verfasser jener Abhandlung die Aufmerksamkeit des über das Todesproblem grübelnden Novalis bei der Lektüre von Herders Paramythien schon durch ihren Titel auf sich lenken mußte, ist die fragliche Beziehung zwanglos hergestellt. Um so einleuchtender, als ja auch der sachliche Inhalt der Herderschen Verse ganz in den mythischen Vorstellungskreis von Schlaf und Nacht einschlägt, ja diesen durch die Zugesellung des dritten und für den Dichter der Nachthymnen wichtigsten Komplementärbegriffes „Tod" bedeutsam ins Transzendent-Mystische steigert. Welch aufschlußreiche Perspektive eröffnet nicht in dieser Richtung die Symbolisierung des Todes in der Gestalt Amors und die an den Mythus von Amor und Psyche anknüpfende Hindeutung auf den „wahren Genuß bräutlicher Freuden", dem dieser Eros-Psychopompos die scheidende Seele zuführe! Eine solche erotische Wendung der Todesmystik ist ja, wie oben bereits gezeigt wurde,

auch sonst Herder und seiner Dichtung keineswegs fremd. Natürlich ist sie von dem Seelenbrautschaftsmotiv der altchristlichen Mystik beeinflußt. Und an dieser Stelle gewinnen nun auch die Eingangsworte jener Hardenbergischen Notiz über die Paramythien Bedeutung: „Poetische Phantasien über den Sinnengenuß". Hier spinnt sich offenbar ein neuer Faden von Herders Dichtung zu der des Novalis. Doch freilich, seinen vollen Sinn erhält dies alles erst in einem weiteren Zusammenhang, auf den Herders Elegie, ja auch seine Paramythien über Nacht und Schlaf als auf ihren tieferen geistigen und Stimmungshintergrund deutlich genug hinweisen.

Heilborn (Novalis der Romantiker, S. 197/98) hat einmal Novalis als „Herbstnatur" charakterisiert, indem er auf den Brief des noch nicht zwanzigjährigen Jünglings an Schiller vom 7. Oktober 1791 hinweist, in dem sich Sätze finden wie: „Die fruchtbare Reife beginnt in Verwesung überzugehen, und mir ist der Anblick der langsam hinsterbenden Natur beinahe reicher und größer als ihr Aufblühen und Lebendigwerden im Frühling... Schon das Losreißen von so viel schönen lieben Gegenständen macht die Empfindungen zusammengesetzter und interessanter. Daher fühle ich mich auch nie so rein gestimmt und empfänglich für alle Eindrücke der höheren, heiligern Muse als im Herbst" (Charlotte von Schiller und ihre Freunde 3, 175). Mit Recht, wie mir scheint, findet Heilborn diese unbewußt prophetischen Äußerungen bezeichnend für das innerste Ethos des frühem Tode Geweihten. Aber auch das Lebensgefühl Herders, der nicht den Keim einer verzehrenden Krankheit in sich trug, ist, wie oben bereits ausgeführt wurde, ständig gleichsam von einem Hauch der Mitternacht, die ihn gebar, von den Schauern des Anfanges und des Endes der Dinge, von der dunklen Wehmut der Vergänglichkeit umwittert. So vor allem in den „Zerstreuten Blättern". Fein hat Kühnemann (Herder[2], S. 458/59) das innerlichste Ethos dieses Lieblingskindes des Herderschen Geistes, dieses herbstlich reifen, aber auch von herbstlich weicher Dämmerempfindung beseelten Werkes in zum Teil bereits wiedergegebenen Sätzen charakterisiert: „Das Menschenleben in seinem Schwanken zwischen Tag und Nacht ist ein beweglicher Mittelzustand des Hoffens und Liebens. Die zarte Gebrechlichkeit des Menschendaseins in seinem Dämmern, Sehnen und Vergehen bewegt niemanden tiefer als Herder... Das persönliche Moment liegt neben der Fülle und Weite der Weltbetrachtung in der Stimmung des Flüchtigen, Gebrechlichen, Vergänglichen, die für ihn um die mensch-

lichen Dinge ist... So bekommt denn wohl einmal die Formlosigkeit selber den Charakter der Form, wenn sich in ihr die Uferlosigkeit des Herderschen Sehnens und Suchens ausdrückt wie in dem späten Gedicht „Die Nacht", das erst in der Adrastea erschien, vielleicht der eigensten Dichtung Herders; es ist das rechte Schweben des genialen Träumers im Grenzenlosen... Ganz unwillkürlich kommt es aus der zarten Herderschen Seele, daß der Gedanke an Tod und Jenseits [in den Zerstreuten Blättern] recht wie ein Leitmotiv immer wiederkehrt: ‚Über die Seelenwanderung', ‚Wie die Alten den Tod gebildet', ‚Über menschliche Unsterblichkeit', ‚Vom Wissen und Nichtwissen der Zukunft', ‚Das Land der Seelen', die ‚Palingenesie'. Aber es ist des Todes rührendes Bild, und es steht wirklich nicht da als Schrecken dem Weisen. Der Strom der Vergänglichkeit berührt Herder nicht als das trostlose Vorübergehen, sondern umgekehrt mit der überraschenden Offenbarung des immer neuen Lebens" (das. S. 447). So insbesondere also auch in der Untersuchung „Wie die Alten den Tod gebildet? Ein Nachtrag zu Lessings Abhandlung desselben Titels und Inhalts", der erweiternden Umarbeitung eines älteren Zeitschriftenaufsatzes (im Hannoverschen Magazin von 1774, Suphan 5, 656/75) für die zweite Sammlung der Zerstreuten Blätter von 1786 in zwölf Briefen (zweite, verbesserte Ausgabe 1796; Suphan 15, 429/85), auf welche jenes „Gespräch an Lessings Grabe" in Elegieform unmittelbar hindeutet.

Auch in der Bezugnahme auf diese Schrift stellt sich die fünfte Hymne an die Nacht als Gegengesang zu den „Göttern Griechenlands" dar. Schließt sich hier Schiller im sehnsüchtigen Preise der ästhetischen Verklärung des Todes bei den Alten ausdrücklich an Lessing an, so konnte dem romantischen Priester des Nacht- und Todeskultus die negative Kehrseite des künstlerisch idealisierten antiken Lebensgefühles nicht verborgen bleiben. Vollends aber mußte den frommen Kreuzfahrer zum „heiligen Grabe", den Liebhaber der mystischen Entzückungen des Todes der kühne Weltsinn der Schlußantithese des Lessingschen Aufsatzes zum Widerspruch reizen, wenn es da frank und frei hieß: „Gleichwohl ist es gewiß, daß diejenige Religion, welche dem Menschen zuerst entdeckte, daß auch der natürliche Tod die Frucht und der Sold der Sünde sei, die Schrecken des Todes unendlich vermehren mußte. Es hat Weltweise gegeben, welche das Leben für eine Strafe hielten; aber den Tod für eine Strafe zu halten, das konnte ohne Offenbarung schlechterdings in keines Menschen Gedanken kommen, der nur seine Vernunft brauchte. Von dieser Seite wäre es also... vermutlich unsere Religion,

welche das alte heitere Bild des Todes aus den Grenzen der Kunst verdrungen hätte!" (Lachmann-Muncker 11, 55.) Um wieviel seelenverwandter mußte es da Novalis berühren, wenn er in Herders zartsinnig berichtigender, mild ergänzender, feinfühlend nachempfindender Abhandlung jene dunkle ἀπορία antiker Lebensauffassung energisch betont fand: „Der Thanatos der Griechen war ein fürchterliches Wesen... Solche Bilder vom Tode hatten die Griechen in ihrer Tradition und Phantasie, denen die Dichter folgten. Der Tod war ihnen ein so fürchterliches gehaßtes Wesen, daß sie seinen Namen nicht gern nannten, ja daß ihnen sogar der erste Buchstab desselben, als ein unglückliches Zeichen verhaßt war... War dies, wie konnten sie ihm Paäne singen oder sein gegenwärtiges Bild lieben? Aus Sprache und Kunst ward er verbannet, und in der letzten ein Genius an die Stelle gesetzt, der — nicht den Tod vorstellen, sondern — *ihn nicht vorstellen, vielmehr verhüten sollte, daß man nicht an ihn dächte*[35]). Hiemit bekommt die ganze Vorstellung eine andere Wendung" (Suphan 15, 449/50). Der Ausführung dieses Gedankens, daß die Hellenen, eben weil ihrer Tagesfrömmigkeit und Lebensheiterkeit des Todes Dunkel und Bitter in ungebrochener Schwere bewußt war, sein grausiges Bild sich mit aller Anmut und Weihe ihrer Kunstphantasie zu verklären oder vielmehr durch stellvertretende Allegoriegestalten gleichsam aus den Augen zu rücken strebten, ist der Hauptteil der Untersuchung Herders, sind deren erste neun Briefe gewidmet. Ihr wesentliches Ergebnis könnte man in die Strophen des „Savonarola[36])" Lenaus, auch eines romantischen Nachtgläubigen, zusammenfassen:

Die Künste der Hellenen kannten
Nicht den Erlöser und sein Licht,
Drum scherzten sie so gern und nannten
Des Schmerzes tiefsten Abgrund nicht.

Daß sie am Schmerz, den sie zu trösten
Nicht wußte, mild vorüberführt,
Erkenn' ich als der Zauber größten,
Womit uns die Antike rührt.

Und so klingt denn folgerichtig Herders Aufsatz in eine Schlußantithese aus, die sich zu derjenigen der Lessingschen Abhandlung etwa so verhält wie zu der antikisierenden Hellenenverherrlichung der „Götter Griechenlands" die auf Christus, den Überwinder des Todes, hinzeigende Schlußfolgerung des Lenauschen Savonarola:

Doch Abend ist's und Ernst geworden,
Der Abgrund klafft, der Heiland ruft,
Der heitre Wahn, die Götterhorden
Zerstieben in der Wetterluft.

„Das Idol eines Todesengels also," heißt es im elften Briefe bei Herder (Suphan 15, 481), „oder einen Dämon, der Todes Gewalt hat, fand das Christentum vor sich[37]) und sah die bösen Folgen dieses Phantasma. Der Urheber des Christentums suchte diesen Dämon von seiner Herrschaft zu verdrängen und auch hier den fürchterlichen Tod in einen Engel des Schlafs zu verwandeln. ‚Unser Freund schläft: Wer mein Wort hält, soll den Tod nicht sehen: die Entschlafenen sollen aufwachen u. f.' Das war die Lehre dieses himmlischen Genius; und die ganze Verheißung von der Auferstehung sollte die tröstende Idee von einem kurzen Schlaf im Schoß der Erde gleichsam besiegeln. Wenn also irgendwohin, sollte man denken, so gehört der Engel des Schlafs mit der gesenkten Fackel vor die Grabmäler der Christen, da der Stifter ihrer Religion es zu einem Hauptzweck seiner Sendung machte, den Tod in einen Schlaf zu verwandeln[38])."

Es scheint mir kaum nötig, die nahe Beziehung der soeben entwickelten und durch Einzelzitate veranschaulichten Grundgedanken des Herderschen Aufsatzes, insbesondere auch dieser Schlußwendung, welche die natürliche Antithese von Leben und Tod im Lichte des christlichen Auferstehungsglaubens zur mystischen Synthese wandelt, zu den vier Stanzen der fünften Hymne des Novalis näher darzulegen. Doch mag noch darauf hingewiesen werden, daß sich auch im einzelnen zu fast allen Versen namentlich der drei ersten Oktaven, speziell der ersten und dritten, Parallelen in jener Abhandlung nachweisen lassen. Man vergleiche in diesem Sinne[39]):

Minor	1,30	Z. 4 u. 3	v. u. mit	Suphan	15,449/50
„	1,32	Z. 1/2	v. o. „	„	15,443ff.
„	1,32	Z. 3/4	„ „ „	„	15,447 Z. 8/9
„	1,32	Z. 5ff.	„ „ „	„	15,447 Z. 1ff.
„	1,32	Z. 13/14	„ „ „	„	15,451 Z. 8ff. u. S. 475, Z. 15ff.
„	1,32	Z. 15/17	„ „ „	„	15,431 Z. 16ff. u. 3ff.
„	1,32	Z. 18	„ „ „	„	15,458 Z. 16/17
„	1,32	Z. 19/20	„ „ „	„	15,458 Z. 4ff.

Zur vierten Stanze wären dann die zuletzt wiedergegebenen Sätze aus dem elften Briefe des Herderschen Schriftchens in ihrem ganzen Umfange heranzuziehen. Aber auch an die ersten beiden Nachthymnen fühlt man sich gemahnt, besonders an die „schweren Flügel des Ge-

4*

müts", welche die Nacht entfaltet (Minor 1, 8 Z. 6 v. u.), an die „unendlichen Augen, die die Nacht in uns geöffnet" (ebd. S. 10 Z. 17/19), an den Anruf des „heiligen Schlafs": „Beglücke zu selten nicht der Nacht Geweihte in diesem irdischen Tagwerk" (ebd. S. 12 Z. 2 v. u. bis S. 14 Z. 2 v. o.), und an die „alten Geschichten", aus denen „du himmelöffnend entgegen trittst und den Schlüssel trägst zu den Wohnungen der Seligen, unendlicher Geheimnisse schweigender Bote" (Schluß der zweiten Hymne), wenn man bei Herder im sechsten Briefe an einer lyrisch gehobenen, fast in freie Rhythmen übergehenden Stelle (Suphan 15, 457/58) liest: „Schöne Allegorie, die der Schöpfer unsrer Natur durch diesen Wechsel von Licht und Dunkel, von Schlaf und Wachen in das Gefühl auch der gedankenlosesten Menschen gelegt hat. Mich dünkt, er habe uns dadurch täglich an den Umkreis unsres Schicksals erinnern wollen und sende uns zu dieser Erinnerung täglich seinen Gesandten, den Schlaf, des Todes Bruder. Sanft rauschen seine dunkeln Flügel herbei und umschatten uns mit der nächtlichen Wolke. Der Genius senkt seine Fackel und erquickt uns, wenn der Tag unsre Augen blendete, mit einigen Tropfen der Vergessenheit aus seinem ambrosischen Horne. Müde vom Glanz der jungen Sonne sehen wir die alte Mutter Nacht kommen, mit ihren zwei Knaben auf dem Arm, in einen dunkeln Schleier gehüllt; aber mit einer weithin strahlenden Sternenkrone. Indem sie auf der Erde unsern Blick umdunkelt, weckt sie die Augen unsres Geistes auf zu großen Aussichten weiter Welten. Aber die Blicke dahin sind für unsern Erdengeist nur Träume; mehr kann die Mutter des Schlafs und der Ruhe uns nicht geben." Liegen nicht die wesentlichsten Gedanken- und Gefühlsmotive der beiden ersten Nachthymnen wie ihre mystische Einkleidung sozusagen in der gradlinigen Verlängerung der hier gezogenen Grundstriche ins Romantisch-Mystische? — Übrigens ist hinsichtlich jener „unendlichen Augen, die die Nacht in uns geöffnet", auch noch an den oben bereits zitierten Satz der Paramythie „Nacht und Tag" (Suphan 28, 142/43) zu erinnern: „Dem Auge, das unter deinem [des Tages] Sonnenstrahl nie gen Himmel zu sehen wagte, enthülle ich, die verhüllete Nacht, ein Heer unzähliger Sonnen" usw.: Parallelen, die, wie mir scheint, näher liegen als die von Busse (a. a. O. S. 141) angezogenen aus Jakob Böhme. Auch der „kühle[40]) Kranz" gegen Ende der vierten Hymne an die Nacht hat eine Entsprechung bei Herder in dem Totenkranz des Sterbenden (Suphan 15, 447), wie „das Kreuz, eine Siegesfahne unsres Geschlechts" (ebd. Minor 1, 24 Z. 23/25) in dem Satze vom „Kreuz des Erhöheten": „Den Tod hatte dies Kreuz besieget"

(Suphan 15, 482). Und endlich mag in Erinnerung an das Grundmotiv jener Elegie an Lessings Grabe und seiner Beziehung zu den Hymnen an die Nacht noch ausdrücklich betont werden, daß das mystische Motiv der Verwandtschaft, ja Identität von Amor und Todesgenius, Brautbett und Grab, Liebe und Tod in den Bildern und Mythologemen von Herders Abhandlung vielfältig wiederkehrt (vgl. Suphan 15, 447; 448; 459/60; 461; 462), namentlich auch in der schönen Deutung des Mythus von Eros und Psyche (ebd. S. 463 ff.).

Kommt so Herders Aufsatz „Wie die Alten den Tod gebildet?" vor allem für die fünfte Hymne des Novalis, insbesondere für deren Stanzenpartien, als wesentliche Anregung in Betracht, die, im Verein mit Schillers „Göttern Griechenlands", den Gedanken- und Symbolgehalt der Hymnen nach geschichtsphilosophischer Seite vertiefen half, so dienten die drei Gespräche „Über die Seelenwanderung" in der Ersten Sammlung der Zerstreuten Blätter (1785; 2. Ausgabe 1791; Suphan 15, 243/303; in ursprünglicher, zunächst gegen J. G. Schlosser gerichteter Fassung im Teutschen Merkur, Januar- und Februarheft 1782) mit ihren ahnenden Ausblicken in die Ewigkeit, die Goethes reinmenschliches Gefühl wohltuend ansprachen (an Frau v. Stein 28. Dezember 1781; Schöll-Wahle 1, 366) und mit ihrer tiefsinnigen Auslegung des auch Novalis so vertrauten Gedankens der Palingenesie dazu, das mystische Erlebnis, das allen Hymnen, vorzugsweise aber der dritten, zugrunde liegt, ins Kosmische auszuweiten. Es ist insbesondere jene dichterisch geschaute und empfundene Naturszenerie des zweiten Gespräches, die „heilige Stille" der Nacht, in welche Theages und Charikles „aus der metaphysischen Luft" hinaustreten, der Sternennacht mit ihren irdischen Schatten und himmlischen Lichtern, welche mit den übersinnlichen Offenbarungen, die sie in der Seele des Empfänglichen wirkt, unverkennbar der lyrischen „Nachtbegeisterung" dieser, aber auch der ersten und vierten Hymne Farbe und Stimmung, Bilder und ideelle Motive geliehen hat: „Man fühlt in diesen Augenblicken so ganz die Schönheit und das Nichts der Erde; welche Erholung uns Gott auf einem Stern bereitet hat, auf dem uns Mond und Sonne, die beiden schönen Himmelslichter, abwechselnd durchs Leben leiten! Und wie niedrig, klein und verschwindend der Punkt unseres Erdentals sei, gegen die unermeßliche Pracht und Herrlichkeit aller Sterne, Sonnen und Welten... Sehen Sie gen Himmel, Gottes Sternenschrift, die Urkunde unsrer Unsterblichkeit, die glänzende Charte unsrer weitern Wallfahrt! Wo endet das Weltall? Und warum kommen von dorther vom fernsten

Stern zu uns Strahlen hinunter? Warum sind dem Menschen die Blicke und der flammende Flug unsterblicher Hoffnungen gegeben? Warum deckt uns Gott, wenn wir tagüber vom Strahl der Sonne ermattet und an unsern Staubklump gefesselt waren, Nachts diese hohe Gefilde unendlicher ewigen Aussichten auf? Verloren stehen wir im Heer der Welten Gottes, im Abgrund seiner Unendlichkeit ringsum verloren! — Und was sollte meinen Geist an dies träge Staubkorn fesseln, sobald mein Leib, diese Hülle, herabsinkt? Alle Gesetze, die mich hier festhalten, gehen offenbar nur meinen Leib an: er ist aus dieser Erde gebildet, und er muß wieder zu dieser Erde werden. Gesetze der Bewegung, Druck der Atmosphäre, alles fesselt ihn, nur ihn hienieden. Der Geist, einmal entronnen, einmal der zarten und so festen Bande los, die ihn durch Sinne, Triebe, Neigungen, Pflicht und Gewohnheit an diesen kleinen Kreis der Sichtbarkeit knüpfen: welche irdische Macht könnte ihn festhalten?... entkörpert ist er sogleich an seinem Ort, in seinem Kreise, in dem neuen Staat, dazu er gehöret. Vielleicht ist dieser um uns, und wir kennen ihn nicht: vielleicht ist er uns nahe, und wir wissen nichts von ihm, außer etwa in einigen Augenblicken seliger Ahndung, da ihn die Seele oder er die Seele gleichsam herbeizieht. Vielleicht sind uns auch Ruheörter, Gegenden der Zubereitung, andre Welten bestimmt, auf denen wir, wie auf einer goldenen Himmelsleiter, immer leichter, tätiger, glückseliger zum Quell alles Lichts emporklimmen, und den Mittelpunkt der Wallfahrt, den Schoß der Gottheit, immer suchen und nie erreichen... Kurz, es ist eine enge Sphäre, dies Erdenleben; und wir mögens machen, wie wir wollen, so lange wir hier sind, ist ohne größern Schaden, und den völligen Verlust unsrer selbst, der Enge nicht zu entweichen. Aber einst, wenn der Tod den Kerker bricht, wenn uns Gott wie Blumen in ganz andere Gefilde pflanzt, mit ganz neuen Situationen umgibt..." (a.a.O. S.271/73).

Es ist kaum nötig, hierzu die „blässesten jener zahllosen Heere" in der ersten Nachthymne (Minor 1, 10 Z.10/9 v.u.) oder das „Band der Geburt, des Lichtes Fessel", die „irdische Herrlichkeit", die „Eine neue unergründliche Welt" in der dritten im einzelnen zu zitieren oder endlich das im folgenden von Herder näher ausgeführte Bild von den „Gradationen der Geschöpfe vom letzten Planeten bis zur Sonne hinauf" (Suphan 15, 276) — den „Weg der Seelen" nennt es Herder weiterhin (ebd. S.280) — mit dem Schluß dieser Hymne ausdrücklich zu vergleichen. Noch enger aber wird die Beziehung, wenn Theages, durch das zweifelnde Bedenken des phantasielahmen Charikles: „Aber, mein

Freund, wer gibt mir dahin Flügel? Es ist immer, als wenn mich etwas zurückwürfe auf meine Erde. Mir ist, als ob ich sie noch nicht ausgebraucht, mich noch nicht leicht genug gemacht hätte, höher hinaufzustreben; wer gibt mir Flügel?" ungehemmt, zu träumen fortfährt von der reineren Atmosphäre, den Auen des Friedens und der Geselligkeit, wo die matten Wandrer, dem Nebel dieses Erdetals entkommen, sich zum Anschaun des höhern Lichts bereiten: „Mich dünkt, das Angesicht des Mondes spräche uns dieses mit seinem ruhigen, tröstenden Licht zu. Es ist, als ob es auch dazu schiene, um uns den Glanz einer andern Welt zu zeigen, und uns von amaranthnen Lauben der Ruhe und einer unauflöslichen seligen Freundschaft Träume voll sanften Taues einflößen zu wollen." „Sie träumen angenehm, mein Freund, vorm Angesicht des Mondes", entgegnet Charikles, „und ich träume gern mit Ihnen. Mir wars oft so, daß, insonderheit wenn Trauer, sanfte Schwermut, oder das Andenken an verstorbne inniggeliebte Tote mich erfüllte, mir beinahe der Mondesstrahl ihre Sprache zu sein schien, und es mich dünkte, es fehle nicht viel, ihren glänzenden Schatten vor mir zu sehn, oder den Kuß ihrer reinen Lippe auf meine Seele in einem Strahl hinabfließend zu fühlen. Aber gnug davon, wir werden ja hier beide beinahe Schwärmer" (ebd. S. 274 und 277/78). Die Verwandtschaft mit der Stilisierung, welche das visionäre Erlebnis auf Sophiens Grabe (Minor 2, 82) in der dritten Hymne gefunden hat, aber auch mit der Vision des Pilgers zu Beginn des zweiten Teils des „Ofterdingen" ist, bei aller Verschiedenheit im einzelnen, augenscheinlich. Und auch die Beziehung von Sätzen des Herderschen Dialogs wie diesen: „O Freund, würde uns ein Auge gegeben, den glänzenden Gang dieser Gottesfunken zu sehen!... Aber der menschliche Verstand erblickts nicht, er siehet nur die Dinge von außen... Das innere Triebwerk der Natur, ihre lebendigen Räder und atmenden Kräfte — für zu großem Glanze ist es ihm αδης, das Reich der Nacht[41]), die verschleierte Hülle ungeborner, ewig sich fortgebärender Leben" (Suphan 15, 289/90), zu mehreren Einzelstellen wie zur Grundkonzeption der Hymnen bedarf keiner näheren Erläuterung. So begnüge ich mich denn, noch folgende Einzelparallelen zwischen den Gesprächen über die Seelenwanderung und der ersten Hymne an die Nacht in Kürze zu verzeichnen:

Minor	1, 6 Z. 13/11	v. u.	und	Suphan	15, 255 Z. 13ff.
„	1, 6 Z. 10ff.	„ „	„	„	15, 278/79
„	1, 10 Z. 9/11	v. o.	„	„	15, 280 Z. 11/12
„	1, 10 Z. 8ff.	v. u.	„	„	15, 289/90.

An einzelnen Anklängen der Hymnen an die Paramythien „Der Schlaf“ und „Nacht und Tag“ seien noch diese angemerkt:

1. Hymne:
Minor 1, 10 Z. 1 ff. v. o. und Suphan 28, 134/35.
4. Hymne:
„ 1, 18 Z. 15 ff. v. o. und Suphan 28, 133/34
„ 1, 18 Z. 5 ff. v. u. und Suphan 28, 142 Z. 10 ff.
„ 1, 22 Z. 8 ff. v. o. „ „ 28, 143 Z. 4 f.
„ 1, 24 Z. 4 ff. „ „ „ „ ebd.

Endlich ist noch darauf hinzuweisen, daß zur Schilderung des „lustigen Gartens“ der Antike und seines unholden Verwelkens in der fünften Hymne neben Schillers „Göttern Griechenlands“ offenbar auch die Herdersche Paramythie „Der Sphinx. Eine Erd- und Menschengeschichte“ (Suphan 28, 147 ff.) Züge geliehen hat. Diese sinnvolle „Idee zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“, wie Strich (a. a. O. 1, 164) sie treffend nennt, verkörpert in Paramythienform einen echt Herderschen Gedanken. In die fröhliche Erschaffung der Menschenwelt durch die olympischen Götter tönt der bange Spruch des unerbittlichen Schicksals: zur Hälfte soll der Mensch den unterirdischen Mächten gehören. Den Himmlischen wird nur verstattet, sein hartes Los durch ihren Umgang und Beistand zu mildern. Doch, zu unmittelbar und ohne Anregung zur Selbsttätigkeit gewährt, wird die göttliche Hilfe den Sterblichen, die der Bevormundung bald müde werden, nur zum Unheil. Die Olympischen wenden sich enttäuscht von ihnen. Indessen kehren sie noch einmal zurück, um den Samen der Göttlichkeit durch Vermischung mit den Menschen in die sterblichen Leiber selbst zu pflanzen. Aber auch dieses neue Blütenalter welkt nur zu rasch ab. Und erst als Pallas, ihrer Göttlichkeit freiwillig entsagend, dem zum unmittelbaren Verkehr mit den Olympischen nicht bestimmten Menschen zur Selbstentwicklung seiner Vernunft verhilft, kehrt das Glück auf Erden ein, soweit es die Nemesis den Sterblichen zugemessen hat: „Dafür höhnte nun freilich die umschweifende Venus sie [die Pallas] mit dem Symbol einer dunkeln Nachteule; das Schicksal selbst aber sandte ihr als der einzigen und besten Ausführerin seiner Ratschlüsse ein Symbol edlerer Art, den Sphynx, das Bild einer verborgenen Weisheit.“ — Gewiß, die mystische Weisheit der Hymnen des Novalis ist es nicht, die dieser Sphynx verkörpert, trotz der Nachtsymbolik hier wie dort. Aber eine Antithese zu der bedingungslosen Verherrlichung des goldenen Zeitalters der „Götter Griechenlands“ stellt auch die Paramythie Herders dar[42]), besondern auch indem sie dem lichten Bilde der antiken Unschuldswelt

durch Betonung des ehernen Schicksalsschlusses und der unheimlichen Gewalten in der Seele auch des ursprünglichen Menschen eine dunkle Grundierung gibt, ähnlich wie die fünfte Nachthymne. Und auch im einzelnen zeigt sich Herders Schilderung des hellenischen Jugendalters und seines Verfalls der Hardenbergschen verwandt. Man vergleiche:

Minor	1, 28 Z. 4ff. v. u.	mit	Suphan	28, 150 Mitte
„	1, 30 Z. 9 v. o.	„	„	ebd.
„	1, 30 Z. 2/1 v. u.	„	„	28, 148/49
„	1, 32 Z. 7ff. „ „	„	„	28, 151 Mitte, 154
„	1, 36 Z. 8ff. v. o.	„	„	28, 156 Z. 5.

Um es nochmals mit Nachdruck hervorzuheben: auf die einzelnen Anklänge des Wortlauts der Hymnen des Novalis an die Paramythien und Aufsätze der Zerstreuten Blätter Herders, auf diese Einzelparallelen oder -reminiszenzen als solche lege ich kein Gewicht. Eine ganze Reihe davon mag als zufällig, zu entfernt und allgemein oder auch als durch die gleichen Motive und die nah verwandte Gedanken- und Bildersphäre bedingt erscheinen. In ihrer Gesamtheit jedoch können auch diese Einzelbezüge, wie mich dünkt, den Nachweis nur unterstützen, den im übrigen die vorliegende Untersuchung hoffentlich vom bloßen Eindruck zur Gewißheit erhebt: daß die von Hardenberg selbst bezeugte Lektüre der Paramythien — und weiterhin der Zerstreuten Blätter überhaupt, denn woher sonst hätte er damals diese Dichtungen kennenlernen sollen, und die Herdersche Sammelschrift befand sich ja in seiner Bibliothek — für den Schöpfer der Hymnen an die Nacht keinesfalls fruchtlos geblieben ist. Ich fürchte mit dieser Feststellung weder der Originalität dieser wundersamen Gedichte noch der Eigenart des jungen Dichters zu nahe zu treten, der, wie bereits betont, für die Formen- und Bildersprache seiner Phantasie der Anlehnung an fremde Gestalter und Gestaltungen selten entraten konnte, der indessen zugleich, wie Gloege mit Recht geltend macht[43]), in wachsendem Maße die Aneignungskraft des Eigengeprägten bewährt hat, gemäß der von ihm selbst ausgesprochenen doppelseitigen Wahrheit: „Verwandlung des Fremden in ein Eignes, Zueignung, ist... das unaufhörliche Geschäft des Geistes" (Minor 2, 210 Nr. 132). Gerade wo im einzelnen Falle die Parallele zufällig scheinen oder die unmittelbare Anregung zweifelhaft bleiben mag, beweist dies um so mehr für die innere Verwandtschaft, für die überliterarische Gemeinsamkeit und gleiche Richtung beider Geister, welche, wie ich eingangs zu zeigen suchte, all ihren direkten Berührungen allererst Bedeutung, Sinn und Wert verleiht. —

Herder und Novalis — Herder und die Romantik überhaupt: es ist noch niemandem gelungen, ihr problemreiches Verhältnis in eine kurze Formel zusammenzufassen. Zu jedem Zuge schier, der Herder der Romantik näher rückt, läßt sich ein gegensätzlicher aufweisen, der ihn von ihr wiederum zu entfernen scheint. Nur in ganz allgemeinen Umrissen kann dieses Verhältnis andeutend gekennzeichnet werden oder aber — das weit Fruchtbarere — man muß es exakt im einzelnen untersuchen. Als ein erster Ansatz zu letzterem Unternehmen möchte diese Abhandlung betrachtet werden, welche die Sonde an einem Punkte anlegt, wo die gedankliche und künstlerische Beziehung nicht nur besonders deutlich zutage tritt, sondern wo sie auch zum unmittelbaren und bewußten persönlichen Einfluß geworden ist. Auch zum formalen: denn Sprache und Rhythmus der Hymnen an die Nacht verhalten sich zu der rhythmisch gehobenen Prosa der Paramythien genau ebenso wie Ideengehalt, Bilderwelt und Ethos der einen Dichtung zu denen der andern. Vor allem aber: diese ideelle, stilistische und formale Anregung auf Grund ursprünglicher Wesensähnlichkeit geht insgesamt auf ein einheitliches Letztes zurück, das die Verwandtschaft beider Dichtungen wie ihrer Schöpfer, bei aller Selbständigkeit und Verschiedenheit beider, im tiefsten begründet: auf das Erlebnis des Irrationalen. Wie Herder, der große Prediger der Irrationalität der Geschichte und des Lebens, den dunklen Zwang dieses sein Gefühl, seine Sinne, seine Phantasie erfüllenden Übergewaltigen, der Vernunft Spottenden von Anbeginn in sich lebendig fühlte, dumpf ahnungsvoll zuerst, dann wonnig beglükkend, öfter aber in schmerzlichem Zwiespalt die Seele marternd, wie es dämonisch wuchs, wie sein helles Bewußtsein und das eingeborne Streben seines Wesens zu Licht und Sonne mit ihm rang, ihm geheimste Offenbarungen des schaffenden Menschheitsgenius entlockte, aber zugleich immer tiefere Wunden aus diesem Kampfe davontrug, bis der Alternde, Ermattete der rätselhaften Schicksalsmacht da draußen wie in der eigenen Brust sich resigniert und doch voll frommer Hoffnung auf eine uns Sterblichen freilich unbegreifliche Verjüngung, Entsühnung und Palingenesie dahingab: diese Tragödie der dem Leben nicht gewachsenen Innerlichkeit hat Kühnemann ergreifend herausgearbeitet. Aber auch Hardenberg, dessen mystischer Idealismus der magischen Kraft des vergeistigten Wollens Wunder zutraute, mußte erfahren, nicht nur daß dem Tode kein menschlicher Wille standhält — nein, auch die weit rätselvollere und furchtbarere Tatsache: daß der reinste Wille seiner selbst nicht mächtig bleibt, daß Zeit, Leben, die eignen dunklen Sinne

und Triebe stärker sind als das idealste Wollen, als das lichteste Bewußtsein. Aber gerade aus dieser erschütternden Seelenkrisis erwuchs dem mystischen Sehnen des tiefsinnigen Romantikers die Befreundung mit der alten Mutter Nacht und dem geheimnisdunklen Tode sowie das Verständnis für das Mysterium der Erlösung und Wiedergeburt, zu dem der Weg eben nur durch Sünde, Nacht und Tod führt. Für Herder wie für Novalis wurden diese entscheidenden Erlebnisse, ihrer oben gekennzeichneten Gefühlsveranlagung entsprechend, in erster Linie zur religiösen Grunderfahrung, die dann ihrer ganzen Geistes- und Seelenhaltung die besondere Färbung lieh. Und diese letztere wiederum fand, gemäß der gleichfalls schon charakterisierten Phantasierichtung beider[44]), ihre symbolische Spiegelung in jenem mystischen Nacht- und Todeskultus der Zerstreuten Blätter wie der Hymnen an die Nacht. Das nahverwandte Erlebnis führte zu nahverwandter mythischer Deutung, zu geistesverwandter Mythendichtung oder -umdichtung im Sinne der neuerlebten Wahrheit. So wurde in der Tat für Herder wie für Novalis aus Anlage sowohl wie aus Schicksal „die Nacht der Offenbarungen fruchtbarer Schoß".

Und nun, um das Bild zu vollenden, noch ein letzter bedeutsamer Zug. Sahen wir oben den Dichter der Paramythien und den der Hymnen einig gehen im Widerspruch gegen den einseitig antikisierenden Klassizismus Schillers, so wissen wir anderseits aus Herders Brief an die Gräfin Karoline Baudissin (Aus Herders Nachlaß 1, 20/21), daß erstem auch der Klassizismus von Goethes „Wilhelm Meister", dessen ersten Band (die beiden ersten Bücher) er damals (Anfang 1795) soeben gelesen hatte, nicht weniger widerstrebte als dem Romantiker Novalis, wenn auch, wenigstens zum Teil, aus anderen Gründen. Zwar den Satz aus den in Hardenbergs Fragmenten zerstreuten Trümmern seiner geplanten großen Meisterkritik: „Er [Goethe] macht die Musen zu Komödiantinnen (anstatt die Komödiantinnen zu Musen zu machen)" (Minor 2, 245 Nr. 238; fast wörtlich so auch im Brief an Tieck vom 23. Februar 1800 bei Holtei 1, 307), hätte auch Herder schreiben können. Und der helle Tagessinn in der Goetheschen Dichtung mußte der immer herbstlicher sich umschleiernden Lebensempfindung des Verfassers der Humanitätsbriefe wie des dem Tode entgegenreifenden romantischen Mystikers gleichermaßen fremd bleiben. Wenn Herder aber an dem Romane vor allem die „moralische Grazie" vermißte, so fand Novalis, auf den die Dichtung unmittelbar nach ihrem Erscheinen den tiefsten Eindruck gemacht hatte,

später dieselbe zu prosaisch, er suchte in ihr vergeblich die Naturpoesie und das Wunderbare: „Das Romantische geht darin zugrunde . . . die Natur und der Mystizism sind ganz vergessen“ (Minor 2, 243). Wie mir scheint, bietet uns den Schlüssel zum tieferen Verständnis dieser Worte die Tatsache, daß Novalis nach Ausweis seines „Journals“ gerade im Frühjahr 1797, unmittelbar nach Sophiens Tode, aufs eifrigste mit den „Lehrjahren“ sich beschäftigt und an der „Meisters Kritik“ (Minor 2, 81) gearbeitet hat. Nicht nur objektiv, als Dichtung, interessierte ihn damals das neue Werk Goethes, sondern vor allem als Lehrbuch der höheren Lebenskunst: er bezog, wie mehrere Stellen[45]) des Tagebuchs dartun, Wilhelms Bildungsgang und Erlebnisse auf sich selbst, auf sein persönliches Geschick und sein Verhältnis zu Sophie. Mußte aber unter diesem Gesichtspunkt auf den in tiefster Seele durch den Verlust der Geliebten Verwundeten, der eben im Begriffe stand, diese Geliebte zu seiner Madonna zu apotheosieren, nicht Mignons geheimnisvolle und rührende Gestalt — diese Lieblingsfigur der Romantik, die Friedrich Schlegel in seinem von Novalis (Raich S. 76) gerühmten Meister-Fragment im Athenäum von 1798 (Jugendschriften, hg. von Minor 2, 169) als das „heilige Kind“ bezeichnet, „mit dessen Erscheinung die innerste Springfeder des sonderbaren Werks plötzlich frei zu werden scheint“ — mußte nicht ihr Verhältnis zu Wilhelm und ihr tragisches Geschick auf Novalis besonderen Zauber üben? Mußte seine Romantikerphantasie sie nicht, wie die eigne tote Geliebte, zur Beatrice verklären? Und wenn er nun von Mignons Ende und all dem damit Zusammenhängenden las, wie es das letzte Buch des Romans darstellt, dürfen wir da nicht vermuten, daß sein Satz vom Zugrundegehen des Romantischen in den Lehrjahren, sein Tadel der „ängstlichen Peinlichkeit des vierten Teils“ (Holtei, a. a. O.), sein herbes Wort: „Hinten wird alles Farce“ (Minor 2, 244 Nr. 238) sich gerade auf diese, auch für Schillers Gefühl (Brief an Goethe vom 2. Juli 1796) problematischen Partien des achten Buches beziehen sollen? Richard Wagners Äußerung: „Der Dichter läßt unsere Empfindung es deutlich innewerden, daß an Mignon ein empörendes Verbrechen begangen wird; seinen Helden jedoch geleitet er über die gleiche Empfindung hinweg . . . Es scheint, daß Schiller von dem letzten Buche des Wilhelm Meister empört war“ (in dem Aufsatz „Beethoven“ 1870, Gesammelte Schriften und Dichtungen, 1. Ausg., 9, 149) deutet sicherlich Goethes Intention wie Schillers Kritik unrichtig oder übertreibend; übertragen jedoch auf Novalis dürfte sie sich nicht allzu weit von der Wahrheit entfernen. Besonders aber mußte den mit aller Kraft ange-

spannten Willens aus dem Leben hinwegstrebenden, dem Reiche der Nacht und des Todes aus freiem Entschlusse sich innig befreundenden jugendlichen Adepten die heitere Lebensmahnung und weltfrohe Tagesgesinnung der Exequien Mignons zu um so heftigerem Widerspruch reizen, je stärkere Verbündete solche lebenbejahende Weltfreudigkit an seinen eignen jungen Sinnen und an der natürlichen, unbefangenen Sonnigkeit seines Wesens besaß. Irre ich nicht, so haben diese „so wichtigen und so bedeutenden[46])" Exequien mit ihren rhythmisch gehobenen Prosagesängen und besonders die Sätze: „Dir folge kein Knabe, kein Mädchen nach!" .... „Kinder, kehret ins Leben zurück! Eure Tränen trockne die frische Luft, die um das schlängelnde Wasser spielt. Entflieht der Nacht! Tag und Lust und Dauer ist das Los der Lebendigen." „Auf! wir kehren ins Leben zurück. Gebe der Tag uns Arbeit und Lust, bis der Abend uns Ruhe bringt, und der nächtliche Schlaf uns erquickt", gerade durch den Widerspruch, den sie in unserem Dichter weckten, in ähnlicher Weise seine Phantasie befruchtet und auf die Entstehung der Hymnen, insbesondere auf die Antithese von Licht und Nacht in den beiden ersten und der vierten, fördernd gewirkt wie auf die fünfte die in diesem Zusammenhange so vielberufenen „Götter Griechenlands" und wie auf den Schluß der ersten Hymne — und auf den Gesang der Toten im zweiten Teil des „Ofterdingen" (vgl. nam. Minor 2, 242) — die heidnische Liebes- und Todesmystik der „Braut von Korinth" (zuerst veröffentlicht in Schillers Musenalmanach für das Jahr 1798), deren Heldin Friedrich Schlegel 1798 einmal mit dem langsam vom Irdischen sich loslösenden Dichter der Hymnen an die Nacht selbst vergleicht[47]).

III. Zur Datierung und Deutung der Hymnen an die Nacht.

Über die früheren Lösungsversuche der alten Kontroverse der Datierung von Novalis' Hymnen hat Spenlé 1904 im zweiten Kapitel des Anhangs seines Werkes über den Dichter eine kurze Übersicht gegeben[1]). Es ergibt sich aus ihr, daß die große Mehrzahl der Gewährsmänner und Forscher von Tieck bis Schubart (1887) die Entstehung der Hymnen mehr oder minder bestimmt — und zwar Tieck nach seiner Art sehr unbestimmt — auf Sommer oder Herbst 1797 ansetzt, also nicht nur den ersten Entwurf, sondern auch die wesentliche Gestaltung derselben in die Monate zwischen Sophiens Tod und des Dichters Abreise nach Freiberg zu Anfang Dezember des Jahres verlegt. Nur Hardenbergs Mentor und Freund, der Kreisamtmann Just schiebt die Genesis der Dichtung, allerdings in ziemlich allgemeiner Wendung, in die Freiberger Zeit (Ende 1797 bis Frühjahr 1799) hinab[2]). Unter den Forschern aber vertrat Dilthey in seiner Novalisstudie seit 1865 die Ansicht, daß die Hymnen zwar nicht nach dem Sommer 1797 entworfen sein könnten, später aber, nach dem Erscheinen von Schleiermachers Reden, die Hardenberg im September 1799 bekannt wurden, eine Überarbeitung erfahren hätten, welche an der Schleiermacherschen Färbung des Stiles zu erkennen sei[3]) und die, wie er in seiner Schleiermacherbiographie hinzufügt, „die pantheistische Versenkung in eine tiefe christliche Mystik umdeutete[4])". Und ihm schloß sich an Haym, wenn auch mit vorsichtiger Zurückhaltung[5]), sowie Fritz Strich[6]), der ebenfalls auf das christliche Element in den Hymnen, aber auch auf deren Beziehungen zur „Europa" hinweist, während Karl Busse diese Hypothese in umständlicher Beweisführung zur Annahme eines durch mehrere Schichten der Formgestaltung und Ideenentwicklung hindurchgehenden allmählichen Wachstums der Hymnen vom Mai 1797 bis zur Schlußredaktion Ende 1799 und Anfang 1800 ausbaute[7]) und Spenlé dem im wesentlichen beipflichtete[8]). Eine dritte Auffassung fand erst 1893 in Just Bing einen Befürworter, der entschieden für die Jahreswende 1799/1800 als das Geburtsdatum

der Hymnen eintrat[8a]) und wiederum in Ernst Heilborn, wenigstens der Hauptsache nach, einen Anhänger gewann[9]). Dilthey übrigens hat, bemerkenswerter Weise, in der letzten Fassung seiner Novalisstudie (von 1910) seine Auffassung insofern modifiziert, als er sich nun jeder eignen Stellungnahme zur Datierungsfrage enthielt[10]).

Inzwischen war das Problem, dessen Beantwortung man bisher, mangels sicherer urkundlicher Zeugnisse, auf mehr oder weniger ungewisse und subjektive innere Gründe, Parallelen oder Kombinationen hatte stützen müssen, insofern in eine neue Phase getreten, als Heilborn in seiner Novalis-Ausgabe von 1901[11]) gegenüber der gedruckten Athenäumsfassung von 1800 mit ihrer rhythmischen Prosa die größtenteils in Verszeilen abgesetzte Handschrift der Hymnen aus Novalis' Nachlaß ans Licht gezogen hatte, die zugleich mannigfache Abweichungen von dem Wortlaut des Druckes aufwies. Diese Niederschrift ist, wie er sogleich erkannte, „nach allen Merkmalen der Handschrift eine späte; sie ist frühestens in die Jahre 1798/99 anzusetzen[12])". Allerdings blieb, da Heilborn die Korrekturen des Manuskriptes nicht wiedergibt und dieses überhaupt nicht näher beschreibt, immer noch die Frage, ob man es hier mit einer ersten Aufzeichnung zu tun habe oder nicht vielmehr mit einer späteren Abschrift, was zwar Heilborn selbst nicht annahm[13]), was aber aus seiner Angabe, die Handschrift weise „wenige Veränderungen" auf[14]), leicht geschlossen werden konnte und in der Tat von manchen, z. B. von Spenlé[14a]), tatsächlich geschlossen worden ist.

Solchen Unklarheiten und Zweifeln machte erst die exakt philologische Prüfung und Beschreibung der Handschrift samt allen Varianten ein Ende, die Minor 1911 in der ersten und leider einzigen seiner „Studien zu Novalis" vorlegte, welche sich speziell mit der Textkritik der Gedichte befaßt und für die Hymnen bündig feststellt: „Die Handschrift ist in einem Zuge geschrieben, höchstens die sechste Hymne" — die schon Dilthey als „fremdartigen, der Zeit der geistlichen Lieder angehörigen Zusatz" ansah[15]) — „könnte später hinzugefügt worden sein; doch sind Papier und Schrift völlig gleich, so daß es sich nur um einen ganz kurzen Zwischenraum handeln kann[16])". Vor allem machen es die Notizen, vermittelst deren sich der Dichter mehrfach mitten in der Niederschrift oder am Beginn eines neuen Bogens mit kurzen Stichworten den Gedankengang für das Folgende aufzeichnet, ganz augenscheinlich, daß in dieser Handschrift in der Tat die erste Niederschrift unmittelbar nach oder eigentlich während der Konzeption vorliegt. Und auf die gleiche Tatsache verweist der dann gestrichene Anfang einer ganz neuen

Hymne an Stelle der jetzigen fünften, verweisen überhaupt die, wie sich nun herausstellte, keineswegs seltenen, vielmehr recht zahlreichen, in Minors Druck etwa fünf große Seiten füllenden Varianten. Haben wir nun aber nach alledem in dieser Handschrift unstreitig die Urfassung und erste Niederschrift der Hymnen vor uns, so ist damit, wie auch Minor alsbald feststellte[17]), jedenfalls einer von den drei oben bezeichneten Hypothesen der Boden entzogen: denn da der Athenäumsdruck von dieser Fassung inhaltlich doch nicht stark abweicht, kann von einer eingreifenden Umarbeitung der Hymnen im Sinne Diltheys oder von einer allmählichen Kristallisation und einem langsamen, schichtweisen Entstehungsprozeß im Sinne Busses und Spenlés ferner nicht mehr die Rede sein. Es bleiben statt dessen nur noch die zwei anderen Möglichkeiten, die Entstehungszeit dieser Dichtung, die also nun als mit der Zeit jener Niederschrift wesentlich identisch und vergleichsweise kurz befristet anzusehen ist, entweder auf 1797 (und ev. noch 1798) oder auf 1799/1800 anzusetzen. Minor selbst, der noch 1902 die Frage als eine „einfach nicht zu beantwortende" erklärt hatte[18]), meint 1911: „Auf sicheren Boden kommen wir erst mit dem Jahre 1800[19])"; aber in dieser Hinsicht hat sein Urteil natürlich nicht mehr Gewicht als das der anderen Forscher, zumal da er positive Gründe für seine Ansicht nicht beibringt, sondern nur auf die Unsicherheit der Argumentation der Gegner hinweist. Wohl aber darf noch als objektives Ergebnis seiner Forschung angesehen werden der Satz: „Die im Athenäum abgedruckte Fassung geht jedenfalls auf Novalis selbst zurück" — nicht etwa auf Friedrich Schlegel, Tieck oder Schleiermacher, wie noch Busse[20]), Heilborn[21]) und Spenlé[22]) vermuteten — „und enthält den letzten und reifsten Text[23])".

Die letztere Feststellung hat, noch unabhängig von Minor, Paul Köhler[24]) 1912 in seinem Aufsatz „Zur Entstehungsgeschichte von Novalis' Hymnen an die Nacht", der jüngsten mir bekannten eingehenden Untersuchung zu unserer Frage[25]), durch genauen Vergleich der beiden Fassungen bestätigt. Der Athenäumsdruck, so formuliert er das Ergebnis dieser einläßlich prüfenden Nebeneinanderstellung, ist in fast allen Fällen „logischer, gedrungener, wirkungsvoller, ungezwungener, reicher, vertiefter, abrundender, schärfer, klarer, zielbewußter — kurz: besser" als die handschriftliche Fassung, folglich spätere Überarbeitung jener. „Daß sie auch wirklich von Novalis stammt, ist ebenso sicher. Ein Fremder konnte unmöglich diese Überarbeitung vornehmen[26])". Was nun aber die Datierung der Genesis der Hymnen selbst angeht, so faßt Köhler nochmals die wichtigsten Argumente zusammen, die für den Som=

mer 1797 als die eigentliche Entstehungszeit der Hymnen sprechen, und sucht sie zu verstärken. Und zwar einmal die mittelbaren: er bemüht sich zu zeigen, daß die Stimmung der Trauer über den Verlust der Geliebten, die in den Hymnen lebt, den Dichter spätestens im Dezember 1798, seit seiner Verlobung mit Julie von Charpentier, völlig verlassen habe, und sodann, daß der Einwand, Novalis habe 1797 seinen Schmerz künstlerisch noch nicht bewältigen können, hinfällig sei. Positiv aber sieht er den wesentlichen Gedankengehalt der Hymnen, und zwar, im Gegensatz zu Busse und den anderen Vertretern der Theorie allmählicher, schichtenweiser Entstehung, auch den symbolischen und geschichtsphilosophischen, bereits im „Journal" des Dichters vom Frühjahr und Sommer 1797 deutlich vorgebildet: vor allem in den Tagebuchstellen vom 23. und 24. April 1797[27]): („Abends in Youngs Nachtgedanken geblättert." Und „Meine Liebe zu Sophien erschien mir in einem neuen Lichte"), vom 13. Mai[28]) (die Vision am Grabe: „Abends ging ich zu Sophien. Dort war ich unbeschreiblich freudig. Aufblitzende Enthusiasmusmomente. Das Grab blies ich wie Staub vor mich hin. Jahrhunderte waren wie Momente, ihre Nähe war fühlbar; ich glaubte, sie solle immer vortreten") und vom 29. Juni[29]) (am Schluß einer längeren Notizen- und Reflexionenreihe der gleichsam programmatische oder bekenntnishafte Ausruf: „Christus und Sophie"). Zudem gipfele der Gedanken- und Gefühlszusammenhang der Hymnen organisch allererst in der weltgeschichtlichen Perspektive der fünften, vor allem auch in den trostgesättigten Schlußstrophen derselben, und: „Junge Dichter von der poetischen Kraft eines Novalis, denen die Geliebte stirbt, machen aus ihrem Schmerze entweder ein ganz großes, ewiges Gedicht, das sie wahrhaft befreit und tröstet — oder gar keines[30])". Aus diesen Prämissen glaubt also Köhler den Schluß ziehen zu dürfen, daß die ersten fünf Hymnen „in einer Stunde geboren, in einem Zuge geschaffen" seien. Und zwar sei der wesentliche Gedankengehalt dieser Hymnen bereits am 13. Mai 1797, am Tage der Grabesvision zu Grüningen, in Novalis lebendig geworden, und im Sommer 1797 sei durchaus die Hauptarbeit an ihnen geschehen, möge sich vielleicht auch Ausarbeitung und Aufschreiben noch länger hingezogen haben. „Aber spätestens Dezember 1798, vor der neuen Liebe zu Julie, sind die Hymnen 1—5 handschriftlich, in der H-Fassung fertig." Bezüglich der sechsten Hymne freilich läßt es Köhler bei einem non liquet bewenden; nur daß sie jedenfalls später als die anderen zu datieren sei. Die Redaktion für das Athenäum endlich möchte er vermutungsweise für den Februar und März 1800 ansetzen.

Köhlers Aufsatz ist, wie er selbst feststellt, noch vor der Veröffentlichung von Minors textkritischen Studien zu den Hymnen geschrieben. Nur auf die Bemerkungen Minors speziell zur Datierungsfrage konnte er noch flüchtig Bezug nehmen, und zwar in polemischem Sinne. Die urkundliche Bestätigung aber, die er für seine These, die Hymnen, nun freilich mit Einschluß der sechsten, seien im wesentlichen fortlaufend, in einem Zuge entstanden, aus Minors Untersuchung der Handschrift hätte entnehmen können, ist ihm auf diese Weise entgangen. Dagegen dürfen seine beiden positiven, übrigens keineswegs neuen Argumente für den Sommer 1797 als Entstehungszeit: das Wurzeln der Hymnen in der Gefühls- und in der Gedankensphäre der Monate unmittelbar nach Sophiens Tod, wohl ohne weitläufige Begründung als wenig zwingend bezeichnet werden. Sie unterschätzen durchaus die Möglichkeit längerer Inkubationsfrist bei einem Dichter wie Novalis[31]), dessen im Grunde einziges wahrhaft tiefes Erlebnis eben der Verlust der Geliebten und die ihn begleitende innere Erschütterung und Wandlung geblieben ist und der dieses Erlebnis nicht weniger als dreimal poetisch verarbeitet hat: in den Hymnen, den Geistlichen Liedern und dem „Ofterdingen". Wer darf da behaupten, die Gesetze der Phantasie dieses Romantikers so genau zu kennen, um mit Sicherheit sagen zu können: die Spiegelung der Vision am Grabe Sophiens in der dritten Hymne muß gleichzeitig oder kurz nach der Tagebuchaufzeichnung darüber konzipiert sein, während die entsprechenden Spiegelungen im vierten der Geistlichen Lieder und zu Beginn des zweiten Teiles des „Ofterdingen" nachweislich erst zwei bis drei Jahre später anzusetzen sind? Mir scheint, wer die dritte Hymne unbefangen liest, wird sich dem Eindruck schwer entziehen können, daß hier von einem Erlebnis vergleichsweise schon weiter zurückliegender Vergangenheit die Rede ist und daß dieses Erlebnis hier bereits kaum viel weniger stilisiert erscheint als in jenen beiden anderen dichterischen Umgestaltungen. Doch ich will nicht selbst in den Fehler mehr oder minder subjektiver Gefühlsargumentation verfallen und wende mich nun der positiven Begründung meiner These zu.

Bei meinen Studien über Novalis' Beziehungen zu Herder wurde ich aufmerksam auf das zuerst bei Heilborn[32]), dann als 722. Aphorismus der Nachlese aus den Studienheften Hardenbergs bei Minor[33]) gedruckte Fragment: „Poetische Phantasien über den Sinnengenuß. — Herders Paramythien — ähnliche aus der Bibel — von Jesus usw. — nur alle-

gorischer und poetischer." Diese Notiz kann, zunächst noch abgesehen von den ersten, in diesem Zusammenhang einigermaßen befremdenden Worten, die später ihre Erklärung finden sollen, nicht wohl anders verstanden werden, als daß Novalis, angeregt durch Herders Umdichtungen antiker Mythen, ähnliche mythische Umgestaltungen der biblischen Überlieferung, besonders der evangelischen Geschichte fordert[34]). Und zwar ist diese Aufforderung, wie eine ganze Anzahl verwandter Fragmente beweisen, offenbar zunächst als Aufruf an das eigne Schaffen zu verstehen bzw. als erste Andeutung einer eignen dichterischen Absicht. Dies um so mehr, als im selben Aphorismenheft, in ganz ähnlicher Form, auch von „Geistlichen Liedern[35])", „Gebeten für J(edermann)[35a])", „Neuen Evangelien[36])", „Predigten[37])", „(Historischen) Romanen z. B. aus den Zeiten der Reformation . . . der Kreuzzüge[38])" usw. die Rede ist, ja von der „Vereinigung mit Tieck und (Fr.) Schlegel und Schleiermacher zu diesem Behuf", nämlich der Verfertigung eines „Evangeliums der Zukunft[39])". Einen Teil der letztgenannten Pläne hat ja nun Novalis in der Tat in größerem oder geringerem Umfang verwirklicht: in den Geistlichen Liedern, dem Anfang einer Predigt, dem „Ofterdingen", in gewissem Sinne auch in der „Europa", und zwar in allen diesen Fällen ebenfalls auf Anregung und in Umbildung bestimmter Vorlagen, der Lieder Zinzendorfs und Lavaters, der Predigten Pascals[40]), der Romane Goethes und Tiecks, der geschichtsphilosophischen Rhapsodie Herders. Sollte er also nicht, seiner eigenen Forderung entsprechend, auch christliche Paramythien in Anlehnung an die Herderschen gedichtet haben, wie es der junge Tieck schon 1790[41]), wie es Friedrich Schlegel in den „Metamorphosen" der „Lucinde" 1798[42]) getan hat? Bildeten doch Herders „Zerstreute Blätter", in deren Erster Sammlung die Paramythien 1785 zuerst veröffentlicht wurden (2. Auflage 1791), wie übrigens noch eine Reihe weiterer Herderscher Schriften, einen Bestandteil von Hardenbergs Bibliothek[43]).

In der Abhandlung „Novalis' Hymnen an die Nacht, Herder und Goethe" im 22. Bande des „Euphorion" (in diese Sammlung als Aufsatz II aufgenommen) habe ich nun des näheren nachzuweisen versucht, daß die Hymnen an die Nacht in der Tat die Verwirklichung jener Forderung oder Absicht biblisch-christlicher Paramythien darstellen. Die vergleichende Einzelanalyse ergibt insbesondere, daß die erste und zweite Hymne Hardenbergs entsprechende Umdichtungen der Herderschen Paramythien „Nacht und Tag" und „Der Schlaf" sind, nur eben „allegorischer und poetischer", wie es jenes Fragment verlangt. Dabei ist das Wichtige

5*

und meines Erachtens Entscheidende dies, daß nicht nur eine Reihe von Einzelgedanken und -worten sich hier und dort entsprechen, wie es bezüglich der Nacht- und Todesverherrlichung der erstmals von Busse[44]) in diesem Zusammenhange herangezogenen „Lucinde" Friedrich Schlegels der Fall ist, welche die vergleichsweise einleuchtendsten der bisher ausfindig gemachten literarischen Parallelen zu den Hymnen darbietet. Sondern das Gestaltungsprinzip, wie es eben in dem Terminus „Paramythie" zum Ausdruck kommt, die Umdeutung der gegebenen mythischen Symbole von Tag und Nacht, Schlaf und Traum, die ganze weich und musikalisch getönte Formen- und Bildersprache sind bei Herder und bei Novalis grundsätzlich die gleichen. Nur daß es sich bei Herder allgemeiner um noch halb rationalistische und moralistische Modernisierung und Humanisierung, bei Novalis dagegen spezifischer um romantische und mystische Christianisierung jener alten Symbole handelt: in diesem Sinne eben ist des letzteren Forderung „allegorischer und poetischer" Vertiefung des Mythus zu verstehen. Diese Poetisierung und Romantisierung erstreckt sich bis auf die äußere Form: bei Herder dichterisch gehobene, dem Rhythmus entgegenstrebende Prosa — bei Novalis freie Rhythmen mit eingesprengten regelmäßigen Vers- und Strophenbildungen. Daß sich Novalis aber auch für jene Übertragung und Vergeistigung der Nachtsymbolik ins Jenseitige und Übersinnlich-Mystische in den Paramythien seines Vorgängers Anregung und Einzelmotive holen konnte und offenbar geholt hat, hab' ich an Herders Paramythie „Der Tod. Ein Gespräch an Lessings Grabe" zu veranschaulichen gesucht. Diese Dichtung tritt durch ihre Distichenform in ganz ähnlicher Weise aus dem Rahmen der sonst in Prosa gehaltenen Paramythien Herders heraus, wie die Stanzen der fünften Hymne an die Nacht, die inhaltlich in naher Beziehung zu ihr stehen, von dem sonstigen Formcharakter der Hymnen sich abheben. Ideell aber ist es vor allem die Symbolisierung des Todes in der Gestalt Amors und die an den Mythus von Amor und Psyche anknüpfende Hindeutung auf den „wahren Genuß bräutlicher Freuden", dem dieser Eros-Psychopompos die scheidende Seele zuführe, durch welche die Paramythie „Der Tod" offensichtlich dem gedanklichen Gestaltungsprozeß des Dichters christlicher Paramythien zwei wichtigste Kristallisationsmotive geliehen hat: die erotische Wendung der Todesmystik und die Beziehung auf die Lessingsche Antithese: antike und christliche Todesauffassung, und damit die geschichtsphilosophische Perspektive. Denn von hier ergab sich für Novalis ganz natürlich, ja notwendig der Ausblick auf jene Aufsätze der „Zerstreuten Blätter", die

diesen Motivkreis: Nacht — Tod — Eros — Jenseits nach mythologischer, religiöser und geschichtsphilosophischer Richtung näher entwickeln: auf die zwölf Briefe: „Wie die Alten den Tod gebildet? Ein Nachtrag zu Lessings Abhandlung desselben Titels und Inhalts" (in der zweiten Sammlung der Zerstreuten Blätter von 1786, 2. Ausgabe 1796) und auf die drei Gespräche: „Über die Seelenwanderung" (in der ersten Sammlung, also im selben Bande wie die Paramythien). Und in der Tat konnte ich nachweisen, wie die erstere Abhandlung Herders, im Verein mit den in diesem Zusammenhange zuerst von dem Tieckjünger Hermann von Friesen herangezogenen „Göttern Griechenlands" Schillers[45]), insbesondere den Gedanken- und Symbolgehalt der fünften Hymne, zumal ihrer Stanzenpartien, nach religiös-geschichtsphilosophischer Seite vertiefen half, während die Seelenwanderungsgespräche Ähnliches für die Stilisierung des visionären Erlebnisses der dritten Hymne ins Traumhafte und Kosmische mystischer Nachtbegeisterung leisteten.

Die Hymnen an die Nacht also — und zwar vor allem auch die drei ersten! — Paramythien ganz im Sinne der Forderung jenes Hardenbergschen Fragments: d. h. formal und inhaltlich angelehnt an solche Herders, nur mit Weiterbildung ins Christliche, ins Romantisch-Mystische und zugleich ins eigentlich Dichterische, zudem vielfältig genährt an Herderschem Gedankengut — diese Feststellung schließt zugleich die andere in sich: die Hymnen können nicht früher gedichtet sein als jenes Fragment von Hardenberg aufgezeichnet worden ist, dessen Postulat sie verwirklichen. Mit der Datierung der Handschrift E., nach Heilborns Bezeichnung des betreffenden Fragmenten-Heftes oder Konvolutes, gewinnen wir also den terminus a quo nicht nur der Niederschrift, sondern der wirklichen Entstehung der Hymnen an die Nacht.

Nun läßt sich die Frage nach dem Datum der Hs. E. und speziell unseres Fragmentes unschwer bestimmter und genauer beantworten, als es Heilborn[46]) und Havenstein[47]) mit ihren mehr oder minder allgemeinen und hypothetischen Ansätzen auf 1799 bzw. 1800 getan haben. Mehrere Fragmente dieses Heftes enthalten nämlich unmittelbare und unzweideutige Beziehungen auf Schleiermachers „Reden über die Religion", wie übrigens schon Haym[48]) gesehen und Havenstein[49]) noch ausdrücklich festgestellt hat. Vor allem der Aphorismus: „Warum kann in der Religion keine Virtuosität stattfinden? . . .[50])" nimmt nicht nur unverkennbar Gedanken aus den „Reden" auf, besonders den von der „unendlichen Wehmut der Religion", sondern nennt den Redner über die

Religion sogar mit Namen: „Schleiermacher hat Eine Art von Liebe, von Religion verkündigt . . .". Mag es also von der anderen Erwähnung Schleiermachers, die sich noch im selben Aphorismenheft und zwar sogleich zu Anfang desselben findet, von dem Fragment „Luthers Idee der Versöhnung und des Verdienstes Christi . . .[51])" mit dem Satz: „Vereinigung mit Tieck und [Friedrich] Schlegel und Schleiermacher zu diesem Behuf" — der „Verfertigung mehrerer Evangelien" — immerhin zweifelhaft bleiben, ob sie die Lektüre der Schleiermacherschen Reden voraussetzt, so darf doch mit Sicherheit behauptet werden, daß zum mindesten die zweite Hälfte der Hs. E., von jenem Fragment über Schleiermachers Verkündigung an, erst nach der Lektüre der „Reden" von Hardenberg niedergeschrieben sein kann. Nun aber findet sich der Aphorismus über Herders Paramythien eben in diesem zweiten Teile des Heftes, nach dem deutlichen Hinweis auf die Reden über die Religion. Folglich ergibt sich als terminus a quo für seine Niederschrift und daher auch für die Entstehung der Hymnen an die Nacht der Zeitpunkt von Hardenbergs erster Lektüre der Schleiermacherschen Reden.

Zur näheren Bestimmung dieses Datums wiederum vermag uns die Notiz in Friedrich Schlegels Brief an Schleiermacher vom 20. September 1799 zu dienen, die lautet: „U. [der Berliner Verleger Johann Friedrich Unger] gibt das Buch" — den Druck der „Reden" — „noch nicht aus, oder hat es wenigstens noch nicht verschickt. Daher ließ sich's Hardenberg vor einigen Tagen durch einen Expressen [von Jena nach Weißenfels] holen[52])". Demnach ist Mitte September 1799 der früheste Termin, der für die Entstehung der Hymnen an die Nacht in Betracht kommt. Den sicheren terminus ad quem ergibt bekanntlich Hardenbergs Brief an Friedrich Schlegel vom 31. Januar 1800[53]) mit der Bemerkung: „Außerdem schick' ich Euch noch ein langes Gedicht — vielleicht paßt es Euch zu Eurem Plan" [der letzten Athenäumshefte], die sich nur auf die Hymnen beziehen läßt und Konzeption sowie wenigstens teilweise Ausführung bzw. vorläufige Gestaltung der Dichtung voraussetzt. Ein Postskriptum fügt noch hinzu: „Das Gedicht kommt erst am nächsten Posttag, aber dann gewiß." In der Tat müssen, nach einem Briefpassus Hardenbergs an Tieck vom 23. Februar 1800[54]), die Hymnen zu diesem Zeitpunkt in den Händen Friedrich Schlegels gewesen sein, der sie dann am 28. März aus Jena an Schleiermacher in Berlin zum Druck im Athenäum sandte[55]), in dessen drittem Bande, zweites Stück, sie zu Michaelis 1800 erschienen sind.

Es bleibt hiernach für die genauere Datierung der Abfassungszeit

ein Spielraum von etwa fünf Monaten: von Mitte September 1799 bis nach Beginn der zweiten Februarhälfte 1800. Und zwar fallen in diesen Zeitraum offenbar beide Fassungen, die handschriftliche und die Redaktion für den Druck, da die letztere, wie schon erwähnt, ohne Zweifel von Novalis selbst herrührt und nicht etwa erst von einem der Freunde vorgenommen wurde. Es liegt daher nahe anzunehmen, daß die Verzögerung bei Absendung des Druckmanuskripts, von der jene Nachschrift zu Hardenbergs Briefe vom 31. Januar 1800 zeugt, eben in der Überarbeitung der ersten Fassung für die Veröffentlichung ihren Grund hat und daß also die Druckversion im Januar und Februar 1800 entstanden ist. Für die handschriftliche Fassung dagegen mag im Hinblick auf die Tatsache, daß die Hymnen sozusagen allmählich und unvermerkt in die Geistlichen Lieder übergehen, die Vermutung einer Entstehung unmittelbar vor letzteren erlaubt sein: d. h. vor Spätherbst 1799. Denn der — leider undatierte — Brief Friedrich Schlegels an Schleiermacher, der berichtet, Hardenberg habe den Jenaer Freunden seine christlichen Lieder — und die „Europa" — vorgelesen, rührt offenbar aus dem November des Jahres her[56]). Mit andern Worten: die erste Niederschrift der Hymnen dürfte nicht lange nach Hardenbergs Lektüre der Schleiermacherschen Reden, noch auf die Herbstmonate 1799 anzusetzen sein, die Überarbeitung einige Monate später, vor Mitte Februar 1800. Das Gefühl einer gewissen künstlerischen Unfertigkeit und Unbefriedigung, welches den Dichter angesichts jener ersten, schon der äußeren Beschaffenheit der Handschrift nach hastigen, korrekturenreichen und, mit Minor zu sprechen[57]), „wie aus der Pistole geschossenen" Niederschrift leicht befangen konnte, würde dabei den Umstand, daß Hardenberg den Freunden mit den Geistlichen Liedern und der „Europa" nicht gleichzeitig auch die Hymnen mitteilte, leicht erklären. Immerhin: das sind Vermutungen, während ich für jene allgemeinere Feststellung: Entstehung der Hymnen zwischen Mitte September 1799 und — spätestens — Mitte Februar 1800, aus den soeben entwickelten Gründen die in solchen Fragen, beim Mangel direkter und urkundlicher Zeugnisse, überhaupt erreichbare Sicherheit in Anspruch nehmen möchte. —

Es ist des öfteren, zuletzt noch von Köhler[58]), die Bedeutung betont worden, welche das Problem der Datierung der Hymnen an die Nacht, gerade angesichts der Kürze der Novalis vergönnten Schaffenszeit, für die Würdigung seiner ganzen geistigen und dichterischen Entwicklung be-

sitzt. Mir scheint, das Bild dieser Entwicklung gestaltet sich ungleich einheitlicher und folgerichtiger bei dem Ansatz der Hymnen-Genesis auf 1799/1800 als auf 1797. Daß die Freundschaft mit Tieck, den er im Juli 1799 bei einem längeren Besuch in Jena kennenlernte, „ein neues Buch in seinem Leben anhebe[59])", daß Tieck insbesondere um das Wiedererwachen seiner Poesie „das größeste Verdienst" habe, da er zuvor „über Spekulanten ganz Spekulation" gewesen[60]), hat Novalis selbst nachdrücklich betont. Die „ungeheure Wirkung" anderseits der Reden über die Religion auf ihn sehen wir, außer durch sein eignes Schaffen, noch ausdrücklich durch Friedrich Schlegels Zeugnis[61]) bekräftigt. Beide Erlebnisse aber drängen sich in kurze Monate, Juli bis September 1799, zusammen. Vereint haben sie, zeitlich nahe benachbart, sachlich sich ergänzend, sich gegenseitig durchdringend und steigernd, Novalis allererst zum Dichter gemacht. Denn unter seinen Lyricis, die nachweislich vor dem Sommer 1799 entstanden sind, ist doch kaum eines, das durch Eigenart, Tiefe des Gehaltes oder Reiz der Gestaltung einen Hauch wirklich schöpferischer Kraft verspüren ließe. Den „Lehrlingen zu Sais" aber tut die selbstkritische Charakteristik in einem Briefe Hardenbergs an W. Schlegel[62]) kaum großes Unrecht, wo es nach der Erwähnung neuentstandener „logologischer Fragmente" von dem naturphilosophischen Romane heißt: „... ebenfalls Fragmente — nur alle in Beziehung auf Natur"; nur daß freilich, mit Haym[63]) zu sprechen, aus dieser „Flut von unfertiger Symbolik und poetisch angeglühten, aber noch nicht zu einem poetischen Ganzen verschmolzenen Gedanken das Märchen von Hyacinth und Rosenblütchen wie eine blühende kleine Insel auftaucht". Immerhin: wir verstehen es wohl, daß der Dichter, nach der Bekanntschaft mit Tieck und mit dem durch diesen ihm vermittelten Jakob Böhme, von den „Lehrlingen" schreiben konnte, sie sollten „jetzt auf eine ganz andere Art erscheinen", nun erst „ein echt sinnbildlicher Naturroman" werden, mit andern Worten: nun erst zu wirklicher Poesie, wie er sie jetzt verstand, heranreifen[64]). Zwei Seiten seines Wesens wurden eben durch die neuen Erlebnisse, das persönliche und das literarische, befruchtend angeregt, die in der spekulativen Periode der Fragmente, da er sich „durch die Spitzberge der reinen Vernunft[65])" mühselig hatte durcharbeiten müssen, mehr oder minder brach gelegen hatten: durch Tiecks blühende Phantastik seine ähnlich gerichtete Einbildungskraft und durch Schleiermachers mystisch sublimiertes Herrnhutertum sein in gleichen Geistesregionen beheimatetes Herz[66]). „Herzliche Phantasie" aber hat Novalis selbst nicht nur in einer bekannten Briefstelle

an Just[67]), sondern auch in der allegorischen Symbolik des Ofterdingen-Märchens als „den vielleicht hervorstechendsten Zug seines eigentümlichen Wesens" und seiner religiös-philosophischen Gesamthaltung hingestellt: im Gegensatz zur herzlosen Dürre und Kälte jener abstrakten Verstandeskultur, als deren entschiedenste Bekämpfer sich eben damals Tieck und Schleiermacher, jeder auf seinem Gebiete, hervortaten. Was er daher bei jedem einzelnen von diesen beiden gewaltigen Anregern des Sommers 1799 noch vermissen mochte, insonderheit auch bei dem ihm sicherlich immer noch zu einseitig spekulativen, bildlosen, mythenfeindlichen Schleiermacher, eben die seinem eigenen Wesen entsprechende Synthese von gemütsinnigem religiösem Tiefsinn und sinnenfreundlicher dichterischer Anschauungskraft, das suchte und fand er, wie schon Just angedeutet hat[68]), bei Zinzendorf und Lavater, die solchergestalt Vorbilder seiner geistlichen Lieder abgeben konnten, sodann aber — so möchte ich nun hinzufügen — und vor allem bei dem Verfasser der Paramythien und der Zerstreuten Blätter, der beiden geschichtsphilosophischen Makroskopien und der Humanitätsbriefe[69]), bei Herder, der ihm eben darum Vorbild für die Hymnen und die „Europa" zu werden vermochte. Von dem Propheten des mystisch vertieften religiösen Gefühls wandte sich Hardenberg so mit einer gewissen psychologischen Notwendigkeit zurück zu dem ihm von Jugend auf vertrauten[70]) Propheten der dichterisch versinnlichten religiösen Anschauung, dessen unvergleichliche Kraft historischer Intuition ihrerseits bereits auf Schleiermachers Reden Einfluß geübt hatte[71]), ohne doch deren subjektiver Innerlichkeit gegenüber zu ihrem vollen Rechte gelangt zu sein[72]).

Denn wie bedeutsam immer Schleiermachers Reden ihn anregen mochten, Novalis' Verhältnis zu Religion und Christentum war doch längst durch eigenstes Erleben, Empfinden und Nachdenken viel zu großer Selbständigkeit und Eigenart entgegengereift, als daß die Gedanken jenes ihn einfach hätten in ihren Bann zwingen und ihm volles Genüge tun können[73]). Seit der Erkrankung und dem Tode Sophiens — neben dem übrigens der erschütternde Eindruck des Hinsterbens seines Lieblingsbruders Erasmus in seiner Bedeutung für Novalis' Gefühls- und Phantasieleben nicht übersehen werden darf[74]) — war für diesen die angestammte Religiosität von neuem zum persönlichen Erlebnis, zugleich jedoch, seiner spekulativ-mystischen Veranlagung gemäß, zum bevorzugten Problem seines Denkens, zu einer „Centralmonade seiner Meditationen[75])" geworden. Und zwar naturgemäß vor allem im Hinblick auf die sein Innerstes erschütternden Erfahrungen von Leid, Tod

und Jenseits. Friedrich Schlegel hat gewiß richtig gesehen, wenn er im März 1799, seinen damaligen brieflichen Austausch mit dem Freunde über das Bibelprojekt, die Stiftung einer neuen Religion und das Christentum zusammenfassend, an Novalis schreibt: „Ist (das Christentum) nicht eine Religion des Todes, wie die klassische eine Religion des Lebens? Mir däucht, ich finde darüber herrliche Andeutungen in deinen gedruckten Sachen und was ich mich aus den Papieren erinnere. Es muß dies ungefähr auch deine Meinung sein... Vielleicht bist du der erste Mensch in unserem Zeitalter, der Kunstsinn für den Tod hat[76]". In der Tat hatte Novalis selbst im vorausgehenden Briefe an Schlegel zwei Monate zuvor — in demselben Briefe übrigens, in dem der Bräutigam Juliens von Charpentier der Kunde von seinem jungen Liebesglück bezeichnenderweise die sicherlich durchaus ernstgemeinte Bemerkung anfügt: „Indeß aufrichtig wär ich doch lieber tot[77]" — seine Auffassung der Antithese: christliche — hellenische Religion im Anschluß an eine frühere Briefäußerung des Freundes[78]) dahin formuliert: „Absolute Abstraktion, Annihilation des Jetzigen, Apotheose der Zukunft — dieser eigentlichen bessern Welt: dies ist der Kern der Geheiße des Christentums, und hiermit schließt es sich an die Religion der Antiquare, die Göttlichkeit der Antike, die Herstellung des Altertums, als der zweite Hauptflügel an[79])." Das Christentum als die Religion des Todes und seiner Überwindung, im Gegensatz zur Diesseitigkeit der hellenischen Epoche: in diesem Gedanken, mit dem Novalis also schon einige Monate vor der Lektüre der Schleiermacherschen Reden gerungen hat, war solchergestalt die innige Wechselwirkung seiner Religionsauffassung mit der längst in ihm eigentümlich, besonders auch nach erotischer Seite, entwickelten Todesmystik[80]) gegeben, zugleich aber auch die geschichtsphilosophische Perspektive auf die zwei großen religiösen Weltperioden, die antike und christliche. Mit einem Worte: die drei Problemkomplexe, deren thematische Verwebung, Variierung, Steigerung den wesentlichen ideellen Gehalt der Hymnen ausmacht: das Todes- und Jenseitsmotiv, später versinnlicht im Symbol der „Nacht", das erotische Motiv, mystisch gesteigert zum Bilde der Liebesvereinigung im Grabe und jenseits des Grabes, und das geschichtsphilosophische Motiv — Christus als Stifter des neuen, todüberlegenen Gottesreiches — lagen in Novalis' Geiste schon bereit, als die Schleiermacherlektüre des Herbstes 1799, in Verbindung mit dem wenig früheren persönlichen Austausch mit Tieck, sein ganzes inneres Leben in schöpferische Gärung versetzte. Dichterische Verwirklichung gewannen diese Impulse für das „passive Genie" Harden-

bergs[81]) aber doch erst im Anschluß an die Formgestaltung bestimmter Vorbilder: die Hymnen an die Nacht insbesondere in Anlehnung an die Paramythien Herders, in denen und den ihnen zur Seite stehenden Prosaabhandlungen der „Zerstreuten Blätter" der Dichter eben auch für die Ausbildung, symbolische Verbildlichung und Mythisierung jenes dreifachen Gedankenkreises die reichen Anregungen fand, zu deren Erfassung und Gestaltung aus einheitlichem Konzeptionsmittelpunkte ihm Schleiermachers Reden wohl den ursprünglichen fruchtbaren Anstoß, aber in ihrer bildlosen Rhetorik eben auch nicht viel mehr als diesen zu geben vermochten.

Denn was mußte, von den soeben angedeuteten Voraussetzungen her, nicht etwa nur das spekulative Denken, sondern das gesamte innere Leben des damaligen Hardenberg an Schleiermachers glutvollem Manifest einer neuen Religiosität so wundersam ergreifen? Wahrlich nicht die subtilen Deduktionen und Distinktionen des künftigen großen Dialektikers zur Begriffsbestimmung des Wesens der wahren Religion. Eher schon die antirationalistische Feinheit in der psychologischen Analyse der Bildung zu ihr in dieser religionsblinden Epoche. Von der starken, wenn auch seltsamen Wirkung sodann des mystisch-spiritualistischen, fast darf man sagen: schwärmerischen Ideals, das die Reden von Kirche und Priestertum enthusiastisch aufstellen, auf die geschichtsumdichtende Schwärmerphantasie unseres für solchen Spiritualismus nur allzu empfänglichen Enthusiasten legt die „Europa" genugsam Zeugnis ab. Am unmittelbarsten aber und tiefsten, weil am persönlichsten, mußte Schleiermachers Auffassung des Christentums den nicht nur über dessen Wesen theoretisch grübelnden, sondern aus dem Mittelpunkte seiner geistigen Existenz und seines eigensten Erlebens wahlverwandt ihm zustrebenden Hardenberg ergreifen. Und zwar zufolge einer eigentümlichen Wechselwirkung. Wenn Schleiermacher die unterscheidende Zentralanschauung des Christentums in der Idee der Mittlerschaft sieht[82]), so nahm er damit einen vorher bereits von Novalis variierten Gedanken in prinzipieller Wendung auf[83]). Wenn der Redner über die Religion ferner als Voraussetzung dieser göttlich-menschlichen Vermittlung zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen die tiefe „Verderbnis" der physischen und ethischen Welt durch ein „irreligiöses Prinzip" und infolgedessen die „durch und durch polemische" Natur des Christentums betont[84]), so mochte dies, mit zweifelhaftem sachlichen Rechte vielleicht, aber psychologisch sehr begreiflich, dem Virtuosen kühner Gedankenkombination wie eine Bestätigung seiner eignen Behauptung erscheinen von

der „absoluten Abstraktion, Annihilation des Jetzigen, Apotheose der Zukunft“ als „dem Kern der Geheiße des Christentums“ in seinem Gegensatz zur Antike[85]). Ins Innerste jedoch — so belegt es das tiefste und persönlichst gefärbte Fragment unserer Handschrift E., zugleich die bedeutendste Äußerung Hardenbergs, die sich unmittelbar auf seine Lektüre der Reden zurückführen läßt[86]) — haben ihn diese Sätze der „Reden“ getroffen: „Wie nennt Ihr das Gefühl einer unbefriedigten Sehnsucht, die auf einen großen Gegenstand gerichtet ist und deren Unendlichkeit Ihr Euch bewußt seid? Was ergreift Euch, wo Ihr das Heilige mit dem Profanen, das Erhabene mit dem Geringen und Nichtigen aufs innigste gemischt findet? und wie nennt Ihr die Stimmung, die Euch bisweilen nötiget, diese Mischung überall vorauszusetzen und überall nach ihr zu forschen? Nicht bisweilen ergreift sie den Christen, sondern sie ist der herrschende Ton aller seiner religiösen Gefühle, diese heilige Wehmut — denn das ist der einzige Name, den die Sprache mir darbietet — jede Freude und jeden Schmerz, jede Liebe und jede Furcht begleitet sie; ja in seinem Stolz wie in seiner Demut ist sie der Grundton, auf den sich alles bezieht. Wenn Ihr Euch darauf versteht, aus einzelnen Zügen das Innere eines Gemüts nachzubilden und Euch durch das Fremdartige nicht stören zu lassen, das ihnen Gott weiß woher beigemischt ist: so werdet Ihr in dem Stifter des Christentums durchaus diese Empfindung herrschend finden; wenn Euch ein Schriftsteller, der nur wenige Blätter in einer einfachen Sprache hinterlassen hat, nicht zu gering ist, um Eure Aufmerksamkeit auf ihn zu wenden: so wird Euch aus jedem Worte, was uns von seinem Busenfreunde übrig ist, dieser Ton ansprechen; und wenn je ein Christ Euch in das Heiligste seines Gemütes hineinblicken ließ: gewiß ist er dieses gewesen[87]).“

Der Zusammenhang dieser wichtigen Schleiermacherstelle mit jenem Aphorismus Hardenbergs über die „unendliche Wehmut der Religion“ (denn: „Es gibt keine Religion, die nicht Christentum wäre[88])“) und über das „Mitleid mit der Gottheit“, und weiterhin mit der Grundstimmung der Geistlichen Lieder ist oft hervorgehoben worden. Ebenso die enge Verwandtschaft der in alledem zum Ausdruck kommenden Religiosität mit Pietismus und Herrnhutertum[89]). Was mir aber noch nicht genügend beachtet scheint, ist dies: in welchem ihn überraschenden und beglückenden Maße Novalis durch Schleiermachers Interpretation des christlichen Zentralgefühls nicht nur Bestätigung, sondern weiterführende Deutung, befreiende Idealisierung, Phantasie, Gefühl und Denken gleichmäßig auf weltüberschauende Höhen emporreißende Auswei-

tung und sozusagen kosmische Legitimierung seines persönlichsten Lebensgefühles erfahren mußte. Was seit dem Sophien- und Erasmuserlebnis und den Aufzeichnungen des „Journals" vom Frühjahr 1797 den eigensten Kern dieser rätselhaft und oft quälend zwischen Diesseitsfreude und Todessehnsucht, zwischen Weltdrang und mystischer Vertiefung, zwischen „irdischem erquickenden Schlaf" und der Empfänglichkeit für „eine andre Sonne[90])" geteilten seelischen Zwielichtstimmung ausmachte: hier fand er es als die seelische Grundtatsache des wahren Christentums überhaupt, ja als die Seelenhaltung seines Stifters selbst gedeutet. Christi Leiden und Triumph als weltgeschichtliches Symbol dieser persönlichen Seelenerfahrung und Seelenstimmung; die allbeherrschende Spannung zwischen Verderben und Erlösung, zwischen Endlichem und Unendlichem, zwischen dem irreligiösen Prinzip der diesseitigen Scheinwelt und dem unsichtbaren Leben in Gott sowie die endliche Lösung dieser Spannung in einem letzten Siege des Göttlichen, in einer triumphierenden Wiedergeburt des durch Nacht und Tod gegangenen göttlichen Lebens; dieser christliche Grundprozeß aus dem Psychischen hinausprojiziert ins Kosmische: das ist der Konzeptionskeim der Hymnen an die Nacht ebensowohl wie der — in dieser Hinsicht ihre natürliche Fortsetzung bildenden[91]) — Geistlichen Lieder, den unserem Dichter die Lektüre der Reden Schleiermachers, nach den oben angedeuteten Prämissen möchte ich fast sagen: mit psychologischer Notwendigkeit, in die Seele senkte. Aus dem Geiste „heiliger Wehmut", aus der Spannung zwischen Endlichkeitstrauer und Unendlichkeitssehnsucht sind jene Dichtungen empfangen. Und der natürliche Ablauf dieser — wenn nicht, wie Schleiermacher will, spezifisch christlichen, so doch jedenfalls echt romantischen und insbesondere echt Hardenbergischen — „gemischten" Seelenstimmung von scharfer innerer Gegensätzlichkeit zu allmählicher, mannigfach gehemmter Lösung und endlich zu jubelndem Ausklang bestimmt ihre Komposition und ihre innere Form.

Wenn aber solchergestalt Schleiermachers Reden unserem christlichen Mystiker sein eigenstes Gefühlserlebnis befreiend gedeutet und dadurch zugleich schöpferisch befruchtet haben, zur konkreten dichterischen Gestaltung konnte sich ihm dieses, der passiven Natur seines Phantasiebildens zufolge, entfalten erst in Anlehnung an eine, aus nahe verwandtem Erleben erwachsene, aber schon geformte mythische oder doch mythisierende Symbolwelt. Und hier darf ich nun wieder an die beiden vorausgehenden Studien dieser Sammlung erinnern und an den dort, im Anschluß an Kühnemann, Jacoby u.a., erbrachten Nachweis, wie wohl

niemand im 18. Jahrhundert jene eigentümliche Doppelempfindung „heiliger Wehmut“, jene seelische Spannung zwischen elegischem Endlichkeitsbewußtsein und heißem Drang zum Unendlichen tiefer und persönlicher in sich durchlebt, durchhofft und durchlitten hat als Herder und wie es zugleich keinem natürlicher war, dieses Zwiegefühl in den uralten mythischen Kontrastsymbolen von Tag und Nacht zu spiegeln. Nur auf eines sei hier noch besonders aufmerksam gemacht: der christliche Drang zum Unendlichen ist zugleich Streben über die Schranken des zeitlichen, irdischen Lebens hinaus, ist Ewigkeitssehnsucht. In diesem Sinne durfte Novalis, mit Friedrich Schlegel[92]), finden, daß in Schleiermachers Reden „der Tod vernichtet“ werde, so ernstlich auch ihr Verfasser jede konkret-persönliche Unsterblichkeitshoffnung als irreligiös untersagt. Weit unmittelbarer aber und sinnenhafter bot sich jenem Herders Nachtsymbolik dar zur Anknüpfung und Einkleidung seiner eignen Spekulationen über das Christentum als die „Religion des Todes“ und seiner Überwindung durch die Aufhebung der Grenzen der Endlichkeit[93]). Es ist nun einer der eigentümlichsten Züge des Lebensgefühles Herders, daß er zur „Nacht“ in dieser Bedeutung eines grenzenlosen Jenseits des endlichen, irdischen Tagesdaseins, in dem man sozusagen die Weltseele atmen hört[94]), mit der pietätvollen, gleichsam zutraulichen Innigkeit des Gefühls aufsieht, wie das Kind zur Mutter, und daß er dadurch das alte natursymbolische Bild ethisierend verinnerlicht und beseelt. „Sobald sie (die Sonne des Tages) untergeht,“ heißt es an bedeutsamer Stelle der „Ideen[95])“, „erscheint die Welt in ihrer größern Gestalt; die heilige Nacht, in der du einst eingewickelt lagest und einst eingewickelt liegen wirst, bedeckt deine Erde mit Schatten und schlägt dir dafür am Himmel die glänzenden Bücher der Unsterblichkeit auf.“ Hier kommt das nämliche Gefühl von der Mütterlichkeit der Nacht zum Ausdruck wie in dem Preis der „alten Mutter Nacht“ im sechsten Briefe „Wie die Alten den Tod gebildet[96])“, wie in dem Prosahymnus auf die „heilige Stille der Nacht“ im zweiten Gespräch „Über die Seelenwanderung[97])“, das nämliche auch wie in der Nacht- und Schlummerseligkeit der Paramythien „Nacht und Tag“ und „Der Schlaf“. Und wenn nun dieselbe eigentümliche Abwandlung jener „heiligen Wehmut“ christlicher Seelenhaltung in Schleiermachers Sinne, dieselbe Nachtbegeisterung und Schlummersehnsucht, dasselbe kindliche Traulichkeits- und Anschmiegungsbedürfnis an die „mütterliche“ Nacht[98]) Ausgangspunkt und Grundgefühl der Hardenbergischen Hymnen bildet: wer möchte da in den früher nachgewiesenen Einzelanklängen zwischen hier und dort[99]) äußeren Zu-

fall sehen? Wer leugnen, daß vor Young, Friedrich Schlegel, Schiller und wen man sonst mit mehr oder weniger Recht in diesem Zusammenhang noch zu nennen pflegt, Herder, der Paramythiendichter und Verfasser der „Zerstreuten Blätter", Novalis angeregt und ihm geholfen hat, den aus Schleiermachers Reden empfangenen Gedanken- und Gefühlsimpuls in einer Mythologie[100]) von ursprünglicher, alterprobter, zugleich aber stark verinnerlichter und romantisch sublimierter Symbolkraft[101]) dichterisch zu verkörpern? —

„Unendliche Wehmut der Religion. Sollen wir Gott lieben, so muß er hülfsbedürftig sein", heißt es in dem schon mehrfach angezogenen Fragment der Hs. E., das am unmittelbarsten auf die Lektüre der „Reden" zurückgeht. In einigen der Geistlichen Lieder schillert dieses Gefühl des ergriffenen „Mitleids mit der Gottheit" mehr oder minder Zinzendorfisch ins Erotische hinüber. Aber auch die verwandte Empfindung von der „Mütterlichkeit" der Nacht in den Hymnen nimmt, etwa in der vierten, unverkennbar erotische Färbung an, und Novalis' Todesmystik überhaupt spielt ja stark ins Sexuelle. Der Symbolwert der „Nacht"-Vorstellung der Hymnen deckt mit dem Jenseits der Verstandes- und Bewußtseinswelt zugleich das Reich der Wollust und der „Entzückungen des Todes". Und hier nun, wo die direkte Beziehung auf Schleiermacher versagt, wird diejenige zu Herder, wie früher schon gezeigt[102]), um so enger und läßt sich mit Hilfe der bisher aufgedeckten Zusammenhänge, so scheint mir, noch weiter ins einzelne verfolgen.

An dem Fragment über Herders Paramythien in der Hs. E., dessen Deutung auf die Nachthymnen die Grundlage dieser ganzen Argumentation bildet, sind uns bis jetzt noch unerklärt geblieben die einigermaßen auffälligen Eingangsworte: „Poetische Phantasien über den Sinnengenuß." Sie finden jedoch eine Art Erläuterung oder Weiterführung in folgendem, nur durch acht Eintragungen davon getrenntem, also offenbar wenig späterem vorletzten Aphorismus derselben Hs.: „Es ist sonderbar, daß nicht längst die Assoziation von Wollust, Religion und Grausamkeit die Menschen aufmerksam auf ihre innige Verwandtschaft und ihre gemeinschaftliche Tendenz gemacht hat[103])." Dieser Gedanke muß für Novalis sehr eindrucksvoll gewesen sein; denn er variiert ihn, wenn auch in andrer Wendung, noch in einem Fragment des von Heilborn[104]) als „Handschrift L." bezeichneten Konvolutes, das nach einer vom Dichter selbst inmitten des Manuskripts vermerkten Datierung[105]) um den oder nach dem 18. April 1800 niedergeschrieben worden ist,

dahin: „Die christliche Religion ist die eigentliche Religion der Wollust. Die Sünde ist der große Reiz für die Liebe der Gottheit. Je sündiger man sich fühlt, desto christlicher ist man. Unbedingte Vereinigung mit der Gottheit ist der Zweck der Sünde und Liebe. Dithyramben sind ein echt christliches Produkt[106])." Beide Fragmente, namentlich aber das erste, kurz nach dem Hinweis auf Herders Paramythien aufgezeichnete, mögen uns also die Gedanken- und Gefühlssphäre veranschaulichen, in der sich jene „poetischen Phantasien über den Sinnengenuß" bewegten, die für Novalis zu dem Eindruck von oder der Erinnerung an Herders mythisierende Dichtungen und sodann zu dem Plan eigner christlicher Paramythien damals irgendwie in unmittelbare Beziehung traten. Nun aber findet sich nur eine einzige Stelle in den seelenzarten Mythennachdichtungen des Lehrers sittlicher Grazie, welche für Hardenbergs verwegene Ideenassoziation: Religion (Christentum) — Wollust (Liebe, Sinnengenuß) — Grausamkeit, die Anregung oder Anknüpfung bieten konnte[107]): es ist die oben bereits erwähnte, auf Lessings Abhandlung „Wie die Alten den Tod gebildet" bezugnehmende Elegie „Der Tod" und ihre Identifizierung Amors mit dem halb antik, halb christlich aufgefaßten[108]) Todesgenius, besonders in den Versen:

„. . . . Und sie [die „gütigen Götter"] tauchten die Pfeile,
womit ich die Armen erlöse,
ihnen ein bitter Geschoß, selbst in den Becher der Lust.
Dann geleit' ich im lieblichen Kuß die scheidende Seele
auf zum wahren Genuß bräutlicher Freuden hinauf[109])."

Wie in einem Schnittpunkt treffen hier jene drei Motivkreise zusammen: Tod (der Grausame, mit seinen „bitteren" Geschossen) — Eros (Wollust) — und (sofern es sich, gemäß dem elften Briefe von Herders Nachtrag zu Lessings Abhandlung[110]), um christliche Umdeutung der antiken Todesvorstellung, speziell um eine geistvolle Paramythisierung des im achten dieser Briefe von Herder mit besonderer Wärme deutenden Einfühlens entwickelten Amor- und Psyche-Mythus handelt) die geschichtsphilosophische Antithese: Antik — Modern (in ihrer religiösen Bedeutung). Was Wunder darum, daß gerade diese Stelle der Paramythien auch in den Hymnen unverkennbar anklingt: dort, wo in der vierten die rhythmische Prosa in die triumphierenden Verse übergeht:

„Hinüber wall ich,
Und jede Pein
Wird einst ein Stachel
Der Wollust sein.

Noch wenig Zeiten,
So bin ich los
Und liege trunken
Der Lieb' im Schoß."
. . . .

Hier wäre also ein einzelner Punkt festgelegt, in dem sich Herders Paramythien, Novalis' Aufzeichnungen der Hs. E. und seine Hymnen unmittelbar berühren und der zugleich einen Einblick in die Genesis der thematischen Verwebung der tragenden Gedankenmotive dieser letzteren ermöglicht. Ein andrer solcher Punkt, an dem eine noch unmittelbarere Verwandtschaft des Wortlautes bestimmter Stellen hier und dort wiederum auf bedeutsame innere Beziehungen sachlicher, geistesgeschichtlicher Natur zurückweist, ist folgender:

Einer der beherrschenden Gesichtspunkte der Reden über die Religion ist die Erkenntnis von der Verkümmerung des religiösen Seelenorgans durch die Sinnen- und Zweckgebundenheit der rationalistischen und moralistischen Aufklärung. Erst in seiner Gegenwart gewahrt Schleiermacher wieder Anzeichen, die eine Neuerweckung des Sinnes für die Anschauung des Universums, das religiöse Zentralerlebnis, erhoffen lassen. Wie tiefen Eindruck gerade diese Gedankenreihe der „Reden" auf Hardenberg gemacht hat, bezeugen die „Europa" und der „Ofterdingen", die freilich beide zugleich deutlich machen, wie sich in seiner Auffassung die bei Schleiermacher spezifisch religiös verstandene Anlage für das Unendliche, allen Voraussetzungen seines Denkens und seiner persönlichen Eigenart gemäß, unwillkürlich und naturnotwendig zum Organ für das Übersinnliche, Superrationale, Geheimnisvolle im allgemeinen umwandeln mußte. Hierzu enthält nun die Handschrift E. einen Beleg, der sich speziell auf das Gebiet der Poesie bezieht: „Es ist seltsam, daß in einer guten Erzählung allemal etwas Heimliches ist — etwas Unbegreifliches. Die Geschichte scheint noch uneröffnete Augen in uns zu berühren — und wir stehn in einer ganz andern Welt, wenn wir aus ihrem Gebiete zurückkommen[111]". Die theoretische Tragweite dieses Gedankens für Novalis' Poetik hat Havenstein[112]) andeutend umschrieben, zwar nicht im Anschluß an unsern Aphorismus, aber an den inhaltlich nahe verwandten und den ersteren erläuternden: „Der Sinn für Poesie hat viel mit dem Sinn für Mystizismus gemein. Es ist der Sinn für das Eigentümliche, Personelle, Unbekannte, Geheimnisvolle, zu Offenbarende, das Notwendig-Zufällige. Er stellt das Undarstellbare dar. Er sieht das Unsichtbare, fühlt das Unfühlbare...

Der Sinn für Poesie hat nahe Verwandtschaft mit dem Sinn der Weissagung und dem religiösen, dem Sehersinn überhaupt...[112a])". Es ist, das einemal mehr von der passiven Seite, als Empfänglichkeit, das anderemal mehr von der aktiven, als schöpferische Fähigkeit, betrachtet, der Sinn für das Irrationale, für das groben Sinnen wie rationalem Verstande, ja letzten Endes auch der begrifflichen Sprache Unfaßbare, für die geheimen Tiefen der Welt, des Lebens, der Poesie, was hier gemeint ist: derselbe Sinn, mit einem Worte, wie er, nach den Darlegungen meiner Euphorion-Studie[113]), in Herder so mächtig war. Und nun ist wiederum bemerkenswert und schwerlich zufällig, wie das nahverwandte Erlebnis hier und dort ebenso nahverwandten, ja fast identischen bildlichen Ausdruck in Dichtung wie Prosa bei Herder und Novalis gefunden hat. Herders Paramythie „Nacht und Tag" gestaltet das Erlebnis des Erwachens jenes Seelenorgans für das Übersinnliche und Übervernünftige durch die Berührung mit dem Unendlichen zu dem dichterischen Gleichnis: „Dem Auge, das unter deinem (des Tages) Sonnenstrahl nie gen Himmel zu sehen wagte, enthülle ich, die verhüllete Nacht, ein Heer unzähliger Sonnen, unzähliger Bilder, neue Hoffnungen, neue Sterne[114])". Und wie eine kommentierende Umschreibung dazu klingen die Sätze des sechsten Briefes „Wie die Alten den Tod gebildet": „Müde vom Glanz der jungen Sonne sehen wir die alte Mutter Nacht kommen mit ihren zwei Knaben auf dem Arm, in einen dunkeln Schleier gehüllt; aber mit einer weithin strahlenden Sternenkrone. Indem sie auf der Erde unsern Blick umdunkelt, weckt sie die Augen unsres Geistes auf zu großen Aussichten weiter Welten[115])". In Novalis' erster Hymne aber heißt es, nach der ursprünglichen, handschriftlichen Fassung:

„Himmlischer als jene blitzenden Sterne
In jenen Weiten
Dünken uns die unendlichen Augen,
Die die Nacht
In uns geöffnet.
Weiter sehn sie
Als die blässesten
Jener zahllosen Heere . . . ."

Eine Doppelentsprechung also zwischen Hs. E. und Hymnen einerseits, Paramythien und Prosaabhandlung der „Zerstreuten Blätter" anderseits in einem gewiß nicht am Wege liegenden metaphorischen Allegorem, auf dem Hintergrunde nahen geistesgeschichtlichen Zusammenhangs. Denn es ist ja nichts Geringeres als die Neuerschließung des

Lebensgefühles und der gegenständlichen Auffassung für die Welt des Irrationalen überhaupt, es ist damit das fundamentale Weltanschauungserlebnis der Geniezeit und der Romantik, das, im Wesen beiden Geistesepochen gemeinsam, den einheitlichen Gegenstand der Nachtverherrlichung Herders wie Hardenbergs darstellt, welches in diesem Bilde zu eigentümlicher, bei beiden überraschend, aber eben nicht zufällig ähnlicher, ja fast identischer Versinnlichung gelangt. Auch hier also gewinnt die an einer einzelnen Stelle positiv nachzuweisende, unmittelbar genetische Beziehung des Dichters der Hymnen an die Nacht zu dem der Paramythien ihren vollen Sinn erst im weiten Zusammenhang sozusagen ihrer geistigen und menschlichen „Urverwandtschaft".

Und so will ich denn weder die schon von Strich[116]) und von Friedemann[117]) bemerkten Anklänge an die Hymnen in der „Europa" noch die „mystischen Fäden", die sich, nach Heilborns Beobachtung[118]), von jenen zum Lied der Toten im „Ofterdingen" spinnen, betonen, obwohl diese leicht zu vermehrenden Parallelen sich bei unsrer Annahme unmittelbarer zeitlicher Nähe der Entstehung der betreffenden Dichtungen — denn eine solche, eine „Legende" nach Hayms Wort[119]), ist doch auch die „Europa" — leichter erklären als bei der entgegengesetzten. Wohl aber darf noch darauf hingewiesen werden, daß für die großgeschaute geschichtsphilosophische Symbolik der fünften Hymne kein Gewährsmann unserem Dichter stärkere Anregung zu bieten vermochte als der Autor der „Ideen", der „Zerstreuten Blätter" und der Bückeburger Geschichtsphilosophie. Der Einfluß der letzteren Schrift mit ihrer Verherrlichung mittelalterlicher Kraft und Herzenswärme auf das warmgetönte, phantasiegesättigte Geschichtsbild der „Europa" — neben dem des „Geschichtschreibers der Deutschen" Michael Ignaz Schmidt[120]) — ist seit Haym[121]) allgemein anerkannt. Dagegen scheint man in diesem Zusammenhange noch nicht auf den eigentümlichen Gebrauch der Symbole von Licht (Tag) und Dunkel (Nacht) aufmerksam geworden zu sein, den der Bückeburger Herder gerade in den betreffenden Partien seiner genialen Rhapsodie, in ironisch-polemischer Umkehrung der aufklärerischen Geschichtswertung, macht und der sich kaum bei einem andern deutschen Schriftsteller der vorromantischen Zeit in dieser Weise finden dürfte. So wenn es da etwa heißt: „Die dunkeln Seiten dieses Zeitraums (des Mittelalters) stehn in allen Büchern: jeder klassische Schöndenker . . . hat Gelegenheit, ganze Jahrhunderte auf Barbarei . . . zu schmälen und über das Licht unsres Jahrhunderts, das ist . . . über seine wirkliche Todesschwäche und Ermattung . . . zu lobjauchzen . . . in unserem Jahr-

hundert ist leider! so viel Licht![121a])" Ferner: „Daß es jemanden in der Welt unbegreiflich wäre, wie Licht die Menschen nicht nährt ... Wie es auch sei, gebt uns in manchem Betracht eure Andacht und Aberglauben, Finsternis und Unwissenheit, Unordnung und Rohigkeit der Sitten, und nehmt unser Licht und Unglauben, unsre entnervte Kälte und Feinheit, unsre philosophische Abgespanntheit und menschliches Elend ...[122])". Sodann mit besonders sarkastischer Ironie gegen die „Aufklärung": „Endlich folgte, wie wir sagen, die Auflösung, die Entwickelung: lange ewige Nacht klärte sich in Morgen auf: es ward Reformation, Wiedergeburt der Künste, Wissenschaften, Sitten! — Die Hefen sanken; und es ward — unser Denken! Kultur! Philosophie![123])". „Nun rechne ein jeder: Licht unendlich erhöht und ausgebreitet: wenn Neigung, Trieb zu leben ungleich geschwächet ist![124])" — „Wenn ist die Erde so allgemein erleuchtet gewesen als nun? und fährt immer fort mehr erleuchtet zu werden? Die ganze Erde leuchtet beinahe schon von Voltaires Klarheit![125])" usw. Sollten diese Sätze, die in der Polemik der „Europa" gegen die „Frechheit des Lichtes" (der Aufklärung) widerklingen[126]), nicht auch auf die Wendung der Nachtsymbolik der Hymnen ins Geschichtsphilosophische eingewirkt haben, nur daß bei Novalis die Antithese: Antike Tag- und christliche Nachtwelt an die Stelle von Herders „lichter" (in ironischem Sinne) Aufklärung und „dunklem" Mittelalter tritt? Und spricht diese Gleichartigkeit des Einflusses der Herderschen Schrift — die Hardenberg, wie auch die „Ideen" und die „Zerstreuten Blätter[127])", zu eigen besaß — auf die Hymnen und die „Europa" nicht auch für zeitliche Nähe der Entstehung beider Dichtungen? Wobei wiederum zu betonen ist, daß die äußere, literarische Anregung nur deshalb so fruchtbar werden konnte, weil sie von innerer Verwandtschaft getragen war, von einem ähnlichen Vorwalten der dunkleren, aber innigeren Sinne, des unterbewußten oder irrationalen Gefühls-, Trieb- und Phantasielebens gegenüber dem „kalten" Lichtsinn und seiner „frevelhaften", gefühls- und phantasiefeindlichen „Aufklärung[128])". Nochmals reichen sich hier der Prophet des Sturms und Drangs und der Mystagog der Romantik brüderlich die Hand. —

Das im vorstehenden erörterte Problem der Datierung der Hymnen an die Nacht darf in zweifacher Hinsicht auf eine über seinen unmittelbaren Umkreis hinausgreifende Bedeutung Anspruch erheben. Einmal in methodischer. Es handelt sich hier um eine jener vielumstrittenen

literarhistorischen Datierungsfragen, die mangels direkter und sicherer äußerer Zeugnisse im wesentlichen nur aus inneren Gründen, aus indirekten Indizien und behutsam tastenden Kombinationen solcher zu entscheiden sind. Und zwar verschärft sich die Schwierigkeit in unserem Falle noch dadurch, daß nur der vergleichsweise kurze Zeitraum von zwei bis zweiundeinhalb Jahren in Frage kommt, in den sich aber freilich eine ungewöhnlich starke und reiche Entwicklung des jungen Dichters zusammendrängt. Wir haben es hier also mit einem besonders zugespitzten und insofern auch methodisch besonders interessanten Falle eines nur aus inneren oder doch jedenfalls mittelbaren Kriterien zu entscheidenden Datierungsproblems zu tun. Die Gründe nun, die für die eine oder die andere der drei seit etwa einem Menschenalter sich gegenüberstehenden Datierungshypothesen geltend gemacht wurden, sind verschiedenster Art: stilkritische Unterscheidungen und inhaltliche Parallelen, Beziehungen zu literarischen Schöpfungen andrer oder Argumente aus Novalis' eigner psychologischer Besonderheit und Entwicklung. Unvermeidlich spielte in der Auswahl und Abwägung dieser mannigfachen Gesichtspunkte, eingestandener Maßen oder unbewußt, viel Subjektives, Unerweisbares, Intuitives mit. Welche Vorsicht indessen bei solcher Argumentation aus dem persönlichen Gefühl geboten ist, hat der späte Fund des einzigen eigentlich urkundlichen Zeugnisses, der Handschrift der Hymnen, gezeigt, insofern er gerade die damals in siegreichem Vordringen begriffene und an sich, aus stilistischen wie psychologischen Gründen, in gewissem Sinne wahrscheinlichste Annahme, die von der nachträglichen Umarbeitung bzw. allmählichen, schichtweisen Entstehung der Dichtung, entscheidend widerlegt hat. Damit sind nicht nur die stolzen Hypothesengebäude von Busse und Spenlé mit einem Schlag zusammengestürzt: auch das feine Stilgefühl eines Kenners wie Dilthey hat sich als nicht unfehlbar erwiesen. Eine auch für verwandte Fälle, wie mir scheint, bedeutsame Erkenntnis! Das Problem selbst aber wurde dadurch zu der eindeutigen Alternative eines klaren Entweder-Oder vereinfacht.

Inhaltlich knüpft sich an die Datierungsfrage der Hymnen und die damit untrennbar zusammenhängende innere Entstehungsgeschichte und literarhistorische Deutung dieser sonderartigen Dichtung insofern ein über den Einzelfall oder gar über das geflissentliche Aufspüren von Einflüssen und Anlehnungen als solchen weit hinausgehendes Interesse, als sie tief in die Problematik frühromantischen Schaffens überhaupt hineinführt. Es ist insbesondere die eigentümliche Verflechtung von eigenstem Erleben und vielseitigster Empfänglichkeit, von innerer Wahlverwandtschaft und

6*

mehr oder minder zufälliger Berührung bzw. Lektüre, die hier in Frage kommt. Wenn unter diesem Gesichtspunkt, wie ich oben zu zeigen suchte, die Hymnen an die Nacht, ihrem Konzeptionskern wie zu einem guten Teil auch der Ausführung nach, fast als eine Art Synthese Schleiermacherschen und Herderschen Geistes sich darstellen, so muß dieser zunächst wohl einigermaßen parador klingende Satz sogleich in zwei Richtungen nachdrücklich ergänzt, beschränkt und modifiziert werden. Einmal dahin, daß diese Synthese in der, wenn auch nicht ursprünglich zeugungskräftigen, so doch zu innig aneignender Umbildung wundersam befähigten Dichterpsyche Hardenbergs eben doch zum befruchtenden Ferment eines neuartigen, höchstpersönlichen Kunstgebildes geworden ist. Und sodann in der Hinsicht, daß der solchergestalt psychologisch begründete Verschmelzungsprozeß zugleich einer tieferen sachlichen und geistesgeschichtlichen Verwandtschaft der beiden in diese Synthese eingehenden Faktoren entsprach. Die inneren Beziehungen und zum Teil auch genetischen Zusammenhänge zwischen Herder und Schleiermacher — bei all ihren Gegensätzen — sind oft berührt, meines Wissens aber noch niemals systematisch untersucht worden [129]). Was uns hier angeht, ist weniger das mannigfach verwickelte, durch Kant und seine Nachfolger stark beeinflußte Verhältnis ihrer theoretischen Gedankenwelten als vielmehr die oben näher charakterisierte ursprüngliche Verwandtschaft des in den Reden über die Religion und des bei Herder waltenden religiösen Lebensgefühles und der damit eng verbundenen Auffassung des Christentums. Und mit dem Problem dieser Verwandtschaft wiederum eröffnet sich uns die weite Perspektive auf die, meiner Überzeugung nach noch längst nicht genügend erforschten, inneren Zusammenhänge des frühidealistischen Sturms und Dranges mit dem Hochidealismus der Romantik: Zusammenhänge, die von der geistesgeschichtlich orientierten Literaturwissenschaft oft noch allzu einseitig als solche des formulierten und womöglich systematisierten Gedankens erfaßt werden. Alle Gedankensystematik aber ist ein Abgeleitetes, in gewissem Maße Entpersönliches, von dem gerade wir Literaturforscher immer zurückgehen sollten auf das in ihm objektivierte, zugleich jedoch oft genug erstarrte unmittelbare, individuelle, konkrete Leben und Lebensempfinden. In diesem Sinne möchte ich als das eigentliche Ziel gegenwärtiger Ausführungen gerade den Nachweis betrachten, wie eine der eigenartigsten und bedeutendsten Dichtungen der älteren Romantik das Erzeugnis ist einer fruchtbaren Berührung, ja Verschmelzung frühidealistisch-geniezeitlichen und eigentlich romantischen Geistes und Lebensgefühls. —

Ich fasse auch hier das wesentliche Ergebnis dieser und der vorausgehenden Untersuchung kurz in folgende Sätze zusammen:

1. Die Hymnen an die Nacht sind die Erfüllung der Forderung nach biblisch-christlichen Paramythien, die Novalis, im Hinblick auf Herders antikisierende Paramythien, in einem Aphorismus der Handschrift E. seiner Fragmentenhefte ausgesprochen hat.

2. Dieses Fragment steht unter dem unmittelbaren Eindruck der Lektüre von Schleiermachers Reden über die Religion, ist also im Herbst 1799 verfaßt. Folglich kann auch Konzeption und erste (handschriftliche) Fassung der Hymnen nicht vor die zweite Hälfte des September 1799 fallen; wahrscheinlich aber auch nicht viel später.

3. Das Fragment bezeugt zugleich, in Verbindung mit anderen Indizien, welch wichtiges Ferment in der durch Schleiermachers literarische (und anderseits durch Tiecks persönliche) Anregung im Geiste Hardenbergs hervorgerufenen fruchtbaren Gärung die Wirkung Herderscher Schriften gespielt hat.

4. Insbesondere haben Herders Paramythien, vor allen bisher ermittelten oder vermuteten literarischen Einflüssen, das Gestaltungsprinzip wie den Ideen- und Symbolgehalt der Hymnen entscheidend bestimmt, während Schleiermachers Reden ihnen Grundstimmung und ursprünglichstes inhaltliches Konzeptionsmotiv liehen.

5. Neben den Paramythien haben noch mehrere andere Arbeiten Herders, besonders Aufsätze der beiden ersten Sammlungen der Zerstreuten Blätter und die Bückeburger Geschichtsphilosophie, auf die Ausgestaltung der drei hauptsächlichsten Gedankenthemen der Hymnen gewirkt: des Todesmotivs, versinnbildlicht im Symbol der „Nacht", des damit eng verbundenen Eros-Motivs, gesteigert zum Bilde von Seelenbrautschaft und Liebesvereinigung im Grabe, und der geschichtsphilosophischen Antithese: antike Tages- und Lustwelt, überwunden durch das Kreuz des Todbesiegers Christus, des Urbildes der großen Welt-Palingenesie.

6. Die Hymnen an die Nacht stellen, von dieser ihrer inneren Entstehungsgeschichte aus betrachtet und gedeutet, ein geisteshistorisch höchst bemerkenswertes Denkmal dar dichterisch fruchtbarer Verschmelzung frühidealistisch-geniezeitlichen und hochidealistisch-romantischen Geistes und Lebensgefühles.

IV. Das Todesproblem bei Heinrich von Kleist.

Immer entschiedener wendet sich, unter der Wucht gewaltiger, erschütternder Erlebnisse, unser Denken und Sinnen heute wieder den lange vernachlässigten Grundfragen der Weltauffassung und Lebenswürdigung zu, in Dichtung und Kunst wie in Philosophie und Religion, nicht zuletzt auch in der wissenschaftlichen, insbesondere der geisteswissenschaftlichen Forschung im weitesten Sinne. So wird auch für die geistesgeschichtliche Richtung innerhalb der modernen Literaturwissenschaft das alte, einst schon in Hegels Lehre von den im Einklang mit den weltgeschichtlichen Entwicklungsstufen des menschlichen Freiheitsbewußtseins gesetzmäßig sich ablösenden Kunstformen (= Kunststilen) großartig, wenn auch durchaus metaphysisch-spekulativ gestaltete Problem „Weltanschauung und Dichtung" von neuem wichtig und dringlich. Den gegenwärtigen Stand dieser Frage habe ich vor einigen Jahren in einer kleinen Schrift[1]) an der, meiner Kenntnis nach, tiefgreifendsten und feinsten ihrer neueren Behandlungen, derjenigen Wilhelms Diltheys, zusammenfassend zu vergegenwärtigen und zugleich die Anregungen des Berliner Altmeisters, zunächst wenigstens andeutungsweise, in Richtung auf eine literarwissenschaftliche Typenlehre, weiterzuführen mich bemüht: ein Versuch, der verwandten, wenn auch mannigfach anders orientierten Bestrebungen Herman Nohls, Richard Müller-Freienfels', Oskar Walzels u. a. parallel geht[2]). Hier sei das Problem von neuem aufgenommen, nun aber .nach ganz anderer Seite und in konkreter Ergründung eines besonders lehrreichen geschichtlichen Einzelfalles.

Ein tragender Grundbegriff der Diltheyschen Erörterung unseres Problems wie seiner „Realpsychologie" überhaupt ist offenbar der des „Lebensgefühles" oder der „Lebensempfindung", deren Vergegenständlichung einerseits das philosophische Gedankengebäude, zum andern das Kunstwerk darstellt. Eben dieser Begriff aber bedarf, wie ich an jener Stelle bereits betont habe[3]), dringend der Klärung, die letzten Endes freilich nur eine sicher begründete und systematisch ausgeführte geistes-

wissenschaftliche Psychologie zu erbringen vermöchte. Für unsere Zwecke hier genügt es indessen, in aller Kürze auf folgenden Sachverhalt hinzuweisen: Wir dürfen unter „Lebensgefühl“, im Sinne Diltheys, verstehen den unmittelbaren Ausdruck des geistigen und seelischen Wesens eines Menschen, sozusagen des inneren Kernes seiner Persönlichkeit, in der Sphäre des subjektiven Gefühls. Dieses Innerliche und Höchstpersönliche der Individualität sodann ist, der bekannten aristotelischen Trichotomie entsprechend, einer dreifachen Auswirkung und Objektivierung fähig: einer gedanklichen vermittelst — mehr oder minder — philosophischer Reflexion; einer künstlerischen durch bildmäßige Gestaltung, sei es in Poesie, in bildender oder musischer Kunst; endlich, oder vielmehr zunächst und vor allem, einer praktisch-ethischen im Leben selbst durch handelnde Wechselwirkung mit der Umwelt und den über dem Einzelnen waltenden Mächten.

Hinsichtlich des Kunstwerkes wie auch der Welt- und Lebensanschauung ist uns die Auffassung des objektiven Gebildes als Ausdrucks eines Individuellen, Persönlichen längst geläufig, wenn auch darüber der transsubjektive Sachgehalt und die überpersönliche Formgesetzlichkeit keinesfalls verkannt oder vernachlässigt werden dürfen und gerade in der Philosophie und Kunstwissenschaft der Gegenwart mit Recht nachdrücklich betont werden. Problematischer dagegen mag der Versuch erscheinen, im Leben als solchem, das so abhängig ist von den äußeren Mächten der Umwelt, der Natur des Geschickes, ja oft von baren Zufälligkeiten, die anschauliche Gestaltung eines dem Wesen des Individuums immanenten, wenn auch seinem Bewußtsein zumeist transzendenten Sinnes erkennen zu wollen. Ich möchte mich hier nicht berufen auf Schopenhauers „Transzendente Spekulation über die anscheinende Absichtlichkeit im Schicksale des Einzelnen [4])“, obwohl ich sie zum Tiefsinnigsten zähle, was der gerade hier an den Grenzen des eignen Systems, wenn nicht schon darüber hinaus, sich ergehende Philosoph geschrieben hat; noch auf den mehrdeutigen Aphorismus in Hebbels Tagebüchern: „Nicht bloß in den Handlungen eines Menschen, auch in den Begebenheiten, die ihn treffen, liegt Consequenz und Übereinstimmung [5])“; noch endlich auf jenes von Schopenhauer zitierte, offenbar aus der empirischen Erfahrung eines langen Lebens geschöpfte Tagebuchwort des greisen Knebel [6]). Es sei nur daran erinnert, daß wir hier an das Urproblem aller Dramatik rühren, an das Verhältnis von Schicksal und Willen, und daß, auch bei völliger Ablehnung der klassizistischen Gerechtigkeitstheorie, die Tragödie als Dichtungsgattung ihren tieferen

Sinn verlieren würde, wenn es nicht gestattet wäre, einen irgendwie gearteten, jedenfalls aber innerlich vermittelten Zusammenhang des Wesens und Wollens des tragischen Helden mit seinem tatsächlichen Geschick, eine Immanenz also des tragischen Schicksals in diesem Sinne[7]), anzunehmen. Ja, vielleicht dürfen wir noch einen Schritt weiter gehen und sagen: je bedeutender ein Mensch ist, desto stärker wird auch die Macht des in ihm angelegten individuellen Lebensprinzips sich bewähren in der vereinheitlichenden Formung und Durchdringung all seiner Lebensäußerungen, seiner Welt- und Lebensansicht, ist er Künstler: seiner Kunst, nicht zum wenigsten aber seines realen Lebens durch die Gestaltungskraft seiner Persönlichkeit. Die Einheitlichkeit und Eigenprägung von theoretischer Lebens- (und Welt-)Auffassung, künstlerischem Schaffen und praktischer Lebensführung vermag daher geradezu einen Maßstab für die Größe, sozusagen für die dynamische Spannungsweite einer geistesgeschichtlichen Individualität abzugeben. Wobei nur immer zu berücksichtigen bleibt, daß „Lebensführung" hier nicht im Sinne bewußter, rationaler Lebenskunst verstanden werden will, sondern überbewußter Lebensgestaltung aus den Tiefen des irrationalen Wesenskernes, und daß die „Einheitlichkeit" und Sonderart dieser Lebensgestaltung sich auch in der Form eines zerrissenen, fragmentarischen, ja widerspruchsvollen Lebensverlaufes darstellen kann, insofern eben nur die äußeren Widersprüche und Dissonanzen in der inneren Wesenheit des Menschen wurzeln.

Wenden wir diese Gesichtspunkte speziell auf die Ergründung der Dichterpsyche an, so öffnet sich uns danach ein dreifacher Zugang von ihren gegenständlichen Objektivierungen her zu dem, direkt niemals faßbaren, Mittelpunkte der dichterischen Persönlichkeit: vom realen Leben des Dichters, von seiner Welt- und Lebensanschauung, endlich von seinen Werken aus lassen sich die Radien ziehen, die zuletzt im Zentrum des Lebensgefühles als der unmittelbarsten Auswirkung seines eigensten Ich zusammenlaufen müssen. Sollte es gelingen, bei einem Dichter die wesentliche Einheitlichkeit von Leben, Lebensideal[8]) und Lebenswerk und damit die gleichartige Ausstrahlung seines Lebensgefühles nach diesen drei Dimensionen des Vergegenständlichungsprozesses seines Innern, wenn auch nur an einem wichtigen Punkte, im einzelnen zu erweisen, so dürften wir hoffen, damit dem verborgenen Lebensquell des in ihm individualisierten geistigen Gestaltungsprinzips näher gekommen zu sein. —

In seltenem Maße interessant erscheint, von hier aus gesehen, das Problem, welches Leben und Schaffen Heinrich von Kleists der Forschung darbietet. Ein bei geringem äußeren Umfange an Kraft und Tiefe gewaltiges, doch zugleich oft rücksichtslos absonderliches, ja befremdendes Lebenswerk, ganz und gar gesättigt und durchglüht von hochgespannter Energie leidenschaftlichen Ringens mit den dunklen Rätseln des Daseins; ein in schroffen Peripetien verlaufendes, zuletzt jäh und gewaltsam abbrechendes äußeres, ein dämonischen Mächten überantwortetes, seltsam widerspruchsvolles inneres Leben haben lange Zeit einer auch nur halbwegs unbefangenen Würdigung seines dichterischen und menschlichen Wesens im Wege gestanden und hemmen noch heute die Einheitlichkeit des Urteils zwar nicht mehr über seine geschichtliche Bedeutung, wohl aber über die psychologischen Probleme seiner Persönlichkeit und die ästhetischen seiner Kunst. Und doch kann sich auch der Widerstrebende gerade hier schwer dem Eindruck einer letzten, großartigen Einheit von Leben, Lebensauffassung und Lebenswerk entziehen. Und die Parallelen von Erlebnis und Dichtung, von Persönlichkeit und gegenständlichem Gebilde sind zu handgreiflich und aufschlußreich, als daß sich der Kleistforscher nicht immer wieder veranlaßt sähe, das eine auf das andere zu beziehen, mit dem anderen zu vergleichen, durch das andere zu interpretieren. Es gilt aber auch hier, von den Einzelanalogien zum Gesamtvergleich und zu dem durch diesen vermittelten Gesamtverständnis fortzuschreiten, im Sinne Kleists selbst, der in einem Briefe seines letzten Jahres gelegentlich die Äußerung tut: „Die Erscheinung, die am meisten bei der Betrachtung eines Kunstwerks rührt, ist, dünkt mich, nicht das Werk selbst, sondern die Eigentümlichkeit des Geistes, der es hervorbrachte und der sich, in unbewußter Freiheit und Lieblichkeit, darin entfaltet[9])“.

Für diese Betrachtungsweise ergibt sich ungesucht als eines der fruchtbarsten Teilprobleme des großen Problemkomplexes „Heinrich von Kleist“ die Frage nach der Beantwortung, welche das urewige und doch einem jeden geistig Lebendigen immer von neuem gestellte Todesrätsel im handelnden Leben wie in der Poesiegestaltung und in der theoretischen Weltansicht unseres Dichters gefunden hat. Denn daß wenigstens im Leben und in der Poesie des durch Selbstmord endenden Guiskard- und Penthesilea-Dichters das Todesproblem eine ungewöhnliche Rolle spielt, leuchtet auch dem Fernerstehenden ohne weiteres ein. Anderseits führt von der Gestaltung gerade dieser Frage in Theorie, Praxis und Poesie ein so unmittelbarer Weg in die Tiefen der höchstpersönlichen Lebens-

stimmung, wie sonst nur von derjenigen des in dieser Hinsicht, aber auch inhaltlich, im Erlebnis des Mysteriums vom „Stirb und Werde", nächstverwandten Problems des Eros[9a]). An dieser Stelle also scheint sich dem in behutsamer Vergleichung von außen nach innen, vom realen Leben über die philosophische zur künstlerischen Lebensspiegelung vordringenden Blick eine aussichtsreiche Seelenperspektive zu erschließen.

Fassen wir zunächst Kleists Leben ins Auge. „Unser Tod ist die Form, in der unser Leben verfließt, und er ist es, der unser Antlitz gebildet hat." Wenn von Einem, gilt dieses Wort Maeterlincks[10]) von Heinrich von Kleist. Nur sehr oberflächlicher Auffassung kann sein Ende, etwa unter Berufung auf eines seiner Abschiedsworte, daß es gar wohl möglich sei, auf Erden glücklich zu sein[11]), als etwas halb Zufälliges, durch äußere Umstände wie mangelnde Teilnahme und Hilfe seiner Angehörigen, gesundheitliche Depressionen, Mißerfolge als Dichter und Geschäftsmann, Berufs- und pekuniäre Nöte, erotische Bedrängnisse, dämonische Einflüsse falscher Freunde oder Freundinnen, ausweglose Engagierung seiner Mannes- und Offiziersehre, endlich und zuhöchst das Unglück des Vaterlandes Herbeigeführtes gelten. Alle diese Gelegenheitsursachen, an sich gewiß wohl zu beachten, wiegen doch federleicht gegenüber dem eigentlichen Grunde, den Kleist selbst am besten gekannt und bündig dahin formuliert hat: „die Wahrheit ist, daß mir auf Erden nicht zu helfen war[12])". Ähnlich scheint auch einer seiner nächsten Freunde, Ernst von Pfuel, über den letzten Schritt des Dichters, der ihn erschütterte, doch nicht erstaunte, geurteilt zu haben[13]). Hatte doch Kleists ganzes Leben, seit sein Geist zur Selbständigkeit erwacht war, unter dem Bann eines unheimlich hereindrohenden Verhängnisses gestanden. Von den Dichtungen zunächst noch abgesehen, lassen seine Briefe und die Zeugnisse seiner Bekannten allenthalben erkennen, wie er sich in Gedanken, Gefühl und Phantasie immer wieder mit den Problemen von Vergänglichkeit, Tod und Jenseits beschäftigt hat, und zwar keineswegs nur in theoretischem Interesse. Freilich vollzog sich dabei in seiner Seele eine, wenn auch von mancherlei Schwankungen unterbrochene oder zeitweilig abgelenkte, doch im tiefsten Grunde einheitliche und folgerichtige Entwicklung.

Schon dem Knaben Kleist trat mit dem frühzeitigen Tode beider Eltern der Ernst des Lebens nahe; und wie schwer insbesondere der Verlust der zärtlich geliebten Mutter den Fünfzehnjährigen traf, bezeugt

sein ältester uns erhaltener Brief vom März 1793, aus dem bereits Brahm als für das leise umflorte Lebensgefühl des angehenden Dichters bezeichnend die Stelle herausgehoben hat: „Sonderbar ist es, was solch ein Anblick (der über der Wartburg aufgehenden Sonne) bei mir für Wirkungen zeigt. Tausend andere heitert er auf; ich dachte an meine Mutter ... Mehr darf ich Ihnen nicht sagen —[14])". Wie weit im übrigen der bis 1795 sich hinschleppende Rheinfeldzug jener Jahre, an dem Kleist in untergeordneter Charge teilnahm, seinen persönlichen Mut auf die Probe gestellt haben mag, entzieht sich, trotz Fouqués Betonung der freudigen Todesverachtung der gegen die französischen Revolutionsheere kämpfenden preußischen Garde[15]), unserer Kenntnis. In diese Zeit (Herbst 1795) fällt auch der Selbstmord von Kleists Vetter und Mitzögling aus der Knabenzeit Karl von Pannwitz: ein Ereignis, das auf jenen nicht ohne Eindruck geblieben sein mag, wenn auch die Überlieferung, Kleist habe früher einmal mit Pannwitz die schriftliche Verabredung getroffen, gemeinsam eines freiwilligen Todes zu sterben[16]), sehr unsicher bleibt und, selbst wenn sie zuträfe, nicht allzuviel besagen würde. Jedenfalls aber konnte die eigentümliche „Selbstmordmanie" in seiner näheren Umgebung, von der S. Rahmer[17]) mit Recht einmal spricht, kaum spurlos an Kleists weicher Seele vorübergehen.

Es folgen nun die Jahre eintönigen, geistig wie rein menschlich unergiebigen Garnisondienstes (1795—99), dann die eines hastigen, halb rationalistisch, halb enthusiastisch angestrengten Universitätsstudiums[18]) (1799/1800). Doch Berufssorgen, unmittelbarer noch die Pein des Bewußtseins, den heiligsten Ansprüchen der inzwischen gewonnenen Braut nicht genügen zu können, treiben den unjugendlich doktrinären Studenten im Sommer 1800 aus Familienkreis, Heimat und Lieblingsbeschäftigung zur geheimnisvollen Würzburger Reise. Welches auch immer im einzelnen der Reisezweck gewesen sein mag, er war in Kleists Vorstellung jedenfalls mit dem Wagnis seines Lebens verbunden. Die bezüglichen Briefstellen[19]) als Übertreibungen des Augenblicks aufzufassen, verbietet schon die etwas spätere Erinnerung an jene kritischen Tage, die das ihn damals beherrschende ahnungsschwere Bangen vor der Entscheidung offenbar getreu wiedergibt: „Ich ging an jenem Abend vor dem wichtigsten Tage meines Lebens in Würzburg spazieren. Als die Sonne herabsank, war es mir, als ob mein Glück unterginge. Mich schauerte, wenn ich dachte, daß ich vielleicht von allem scheiden müßte, von allem, was mir teuer ist[20])". Der Würfel fiel diesmal noch zu seinen Gunsten: froh konnte er Braut und Schwester das volle Gelingen des mysteriösen

Unternehmens melden. Allein der dunkle Schatten auf seinem Lebenswege war damit nur für kurze Frist gebannt. Kaum war Kleist, zur Vorbereitung auf die nunmehr in Aussicht genommene Beamtenlaufbahn, in die Verhältnisse des Alltags zurückgekehrt, so stellte sich jener alsbald wieder ein. Zunächst in Gestalt des Kampfes zwischen äußerem Zwang und persönlicher Neigung in der Berufsfrage; sodann in der des noch aufreibenderen Ringens um eine letzte Wahrheit und Sicherheit philosophischer Erkenntnis.

Der innere Zusammenbruch über Kant (Frühjahr 1801) — oder vielmehr, wie Cassirer[21]) meines Erachtens zum mindesten sehr wahrscheinlich gemacht hat, über Fichtes eigentümliche Weiterbildung des Kritizismus in seiner „Bestimmung des Menschen" (1800) — ist letzten Endes natürlich nur als Auswirkung immanenter Wesenstendenzen, als gewaltsamer Durchbruch des in Kleists Dichterseele ursprünglich angelegten Irrationalismus durch den diesen für sein eigenes Bewußtsein bisher verhüllenden optimistischen Vernunftglauben der rationalistischen Aufklärung anzusehen. Daher die bis in die Tiefen seiner Seele wirkende Erschütterung durch dieses intellektuelle Erlebnis und dessen starker Einfluß besonders auch auf sein subjektives Lebensgefühl. Dieses Sichdurchringen Kleists zu Selbständigkeit und persönlicher Eigentümlichkeit der Seelenhaltung kommt nicht zum wenigsten auch darin zum Ausdruck, daß ihn das Gefühl eines über seinem Leben düster waltenden Verhängnisses hinfort kaum mehr verläßt. „Ich habe mich wie ein spielendes Kind auf die Mitte der See gewagt, es erheben sich heftige Winde, gefährlich schaukelt das Fahrzeug über den Wellen, das Getöse übertönt alle Besinnung, ich kenne nicht einmal die Himmelsgegend, nach welcher ich steuern soll, und mir flüstert eine Ahndung zu, daß mir mein Untergang bevorsteht[22])": dieses schwermütige Gleichnis[23]) gilt nicht nur für die Pariser Reise des Jahres 1801, die „Reise nach dem Beruf[24])", die Kleist nun mit der immer hilfsbereiten Schwester antrat, sondern im Grunde für sein ferneres Leben überhaupt. Schon gleich zu Beginn der Reise pressen ihm die quälenden Widersprüche seines Innern den Stoßseufzer aus: „Ach, es ist ekelhaft, zu leben![25])" Und es erinnert, zum Teil selbst im Ausdruck, an das helldunkle Lebensgefühl und den tagmüden Nachtkult eines Herder und Novalis[26]), wenn Kleist in Paris die Worte niederschreibt: „Ich hoffe auf etwas Gutes, doch bin ich auf das Schlimmste gefaßt. Freude gibt es ja doch auf jedem Lebenswege, selbst das Bitterste ist doch auf kurze Augenblicke süß. Wenn nur der Grund recht dunkel ist, so sind auch matte Farben hell. Der helle Sonnen-

schein des Glücks, der uns verblendet, ist auch nicht einmal für unser schwaches Auge gemacht. Am Tage sehn wir wohl die schöne Erde, doch wenn es Nacht ist, sehen wir in die Sterne[27])". In die nämliche Gefühlsregion weist das in den damaligen Briefen immer wieder betonte inbrünstige Verlangen nach Ruhe: „Denn nichts als Schmerzen gewährt mir dieses ewig bewegte Herz, das wie ein Planet unaufhörlich in seiner Bahn zur Rechten und zur Linken wankt, und von ganzer Seele sehne ich mich, wonach die ganze Schöpfung und alle immer langsamer und langsamer rollenden Weltkörper streben[28])". Um so rätselhafter erscheint Kleists Grübelsinn die durch bestimmte Reiseerlebnisse[29]) ihm handgreiflich vor Augen geführte demütigende Abhängigkeit unseres Menschenlebens von den blödesten äußeren Zufälligkeiten; um so fragwürdiger anderseits der kaum minder untermenschliche animalische Selbsterhaltungstrieb. Wie eine epigrammatisch zugespitzte Zusammenfassung mehr noch der ethisch-gefühlsmäßigen als der theoretischen Haltung seiner, wie er selbst damals gelegentlich sagt, „seltsam gespannten, ewig unruhig bewegten[30])" Seele zum Problem von Leben und Tod klingt die in jedem Sinne aus eigenster Erfahrung schöpfende Stelle aus dem ersten der Pariser Briefe des Sommers 1801 an die Braut: „Ach, es ist nichts ekelhafter als diese Furcht vor dem Tode. Das Leben ist das einzige Eigentum, das nur dann etwas wert ist, wenn wir es nicht achten. Verächtlich ist es, wenn wir es nicht leicht fallen lassen können, und nur der kann es zu großen Zwecken nutzen, der es leicht und freudig wegwerfen könnte. Wer es mit Sorgfalt liebt, moralisch tot ist er schon, denn seine höchste Lebenskraft, nämlich es opfern zu können, modert, indessen er es pflegt. Und doch — o wie unbegreiflich ist der Wille, der über uns waltet! — Dieses rätselhafte Ding, das wir besitzen, wir wissen nicht von wem, das uns fortführt, wir wissen nicht wohin[31]), das unser Eigentum ist, wir wissen nicht, ob wir darüber schalten dürfen, eine Habe, die nichts wert ist, wenn sie uns etwas wert ist[32]), ein Ding wie ein Widerspruch, flach und tief, öde und reich, würdig und verächtlich, vieldeutig und unergründlich, ein Ding, das jeder wegwerfen möchte wie ein unverständliches Buch, sind wir nicht durch ein Naturgesetz gezwungen, es zu lieben? Wir müssen vor der Vernichtung beben, die doch nicht so qualvoll sein kann als oft das Dasein, und indessen mancher das traurige Geschenk des Lebens beweint, muß er es durch Essen und Trinken ernähren und die Flamme vor dem Erlöschen hüten, die ihn weder erleuchtet noch erwärmt[33])".

Gewiß, es kamen auch andere Stimmungen und Gedanken in Kleists

Innern zu Worte, und sein Selbsterhaltungstrieb nahm auch edlere, geistigere Gestalt an: „Ach, Wilhelmine," so heißt es im selben Briefe, „es war mir nicht möglich, allen Ansprüchen auf Freude zu entsagen, und wenn ich sie auch nur in der entferntesten Zukunft fände. Und dann — ist es denn auch so gewiß, daß ich meinem Abgrund entgegen eile? Wer kann die Wendungen des Schicksals erraten? Gibt es eine Nacht, die ewig dauert? So wie eine unbegreifliche Fügung mich schnell unglücklich machte, kann nicht eine ebenso unbegreifliche Fügung mich ebenso schnell glücklich machen? Und wenn auch das nicht wäre, wenn auch der Himmel kein Wunder täte, worauf man in unsern Tagen nicht eben sehr hoffen darf, habe ich denn nicht auch Hilfsmittel in mir selbst? Habe ich nicht Talent und Herz und Geist, und ist meine gesunkene Kraft denn für immer gesunken? Ist diese Schwäche mehr als eine vorübergehende Krankheit, auf welche Gesundheit und Stärke folgen? Kann ich denn nicht arbeiten? Schäme ich mich der Arbeit? Bin ich stolz, eitel, voll Vorurteile? Ist mir nicht jede ehrliche Arbeit willkommen, und will ich einen größern Preis als Freiheit, ein eignes Haus und Dich?... Es ist gewiß, daß früh oder spät, aber doch gewiß einmal ein heitrer Morgen für mich anbricht. Ich verdiene nicht unglücklich zu sein und werde es nicht immer bleiben[34])". Es ist die in Paris in geheimem Zusammenhang mit jener gedanklichen Krise über Kant-Fichte[35]) plötzlich entbundene, in den „Schroffensteinern" und ihren Vorstufen mächtig aufquellende dichterische Schaffenskraft, in der Kleist jetzt endlich den Schwerpunkt seines geistigen Lebens gefunden hat und die er nun vertrauensvoll als Rettung aus aller seelischen Not und Zwiespältigkeit anruft. Verhängnisvoll nur, daß diese neuentdeckte Macht seines Innern ihm selbst alsbald ein so unheimlich doppeldeutiges Antlitz zeigte: die Züge der hoffnungspendenden Trösterin wandelten sich nur zu rasch in die der dämonischen Furie rasenden Ehrgeizes. Dem ahnungsschweren Eintritt in die Schweiz („Mir war's wie ein Eintritt in ein anderes Leben[36])", und kurz darauf beim Abschied von dem neugewonnenen Freund Lohse: „ich fühle mich so friedliebend, so liebreich, wie in der Nähe einer Todesstunde[37])") folgt fast gleichzeitig der Bruch mit der Braut, das Scheitern des neuen Lebensplanes, in Rousseauscher Idyllik auf eignem Grund als Bauer sich anzusiedeln, und der Beginn des titanischen Ringens um den „Guiskard". Auf den letzteren setzt er jetzt als auf den einen entscheidenden Wurf sein Alles; mit ihm verbindet sich für seine Phantasie unzertrennlich alles, was höchster Ausdruck schöpferischer Kraft ist und das Leben lebenswert macht; an ihn klammert

sich krampfhaft sein Lebensgefühl, das sich doch schon mit Todesahnungen, Todesbangen und Todessehnen wundersam verschwistert: „So habe ich... jetzt eine seltsame Furcht, ich möchte sterben, ehe ich meine Arbeit vollendet habe... Kurz, ich habe keinen anderen Wunsch als zu sterben[38]), wenn mir drei Dinge gelungen sind, ein Kind, ein schön Gedicht und eine große Tat. Denn das Leben hat doch immer nichts Erhabneres als nur dieses, daß man es erhaben wegwerfen kann[39])".

Dieser seelischen Überspannung mußte notwendig die Ermattung und Depression auf dem Fuße folgen, und der Wunsch, zu sterben, wird nun ohne jenen schwerwiegenden bedingenden Zusatz nachdrücklich wiederholt, sogar als Gebet zu Gott[40]). Doch nach kurzer Atempause hebt der verwegene Kampf um das Alles oder Nichts von neuem und gewaltiger denn zuvor an, scheucht den von der aufopfernden Schwester inzwischen ins Vaterland Heimgeholten aus Wielands Hause in Weimar und Oßmannstedt, wo die hohe Anerkennung und Erwartung des verehrten Altmeisters ihm die stolzesten Stunden seines Lebens bereitet, aber auch die Ansprüche an die eigne Dichterkraft gefährlich gesteigert hatte und wo sich zugleich wieder junge Arme der Liebe nach ihm ausstrecken wollten, und treibt ihn, an der Seite des treuen Freundes Pfuel, in beklemmender Hetzjagd durch Deutschland, die Schweiz, Oberitalien zum zweiten Male nach Frankreich. Von dieser Reise und dem ihr unmittelbar vorhergehenden Dresdener Aufenthalt besitzen wir die ersten bestimmteren Zeugnisse über Selbstmordgedanken und Selbstmordpläne Kleists. Zwar dem, wohl durch Tieck vermittelten Berichte Ed. von Bülows aus mündlicher Quelle, Kleist habe in Dresden damals (Frühjahr oder Sommer 1803) der Freundin Karoline von Schlieben, die sich von ihrem Verlobten verlassen glaubte, den Vorschlag gemacht, sie und sich gegebenenfalls zu erschießen[41]), mag man angesichts der Unsicherheit der Überlieferung und der Möglichkeit, daß Kleists tatsächliches späteres Ende darauf abgefärbt haben könnte, allerlei Zweifel entgegenstellen. Dagegen scheinen mir die von Wilbrandt aus dem Munde des damals (1862) noch lebenden Pfuel wiedergegebenen Äußerungen zu unserem Thema, im Hinblick auf die Glaubwürdigkeit beider Gewährsmänner und auf Pfuels langjähriges, insbesondere aber in der in Frage stehenden Zeit so vertrautes Verhältnis zu Kleist, doch zu beachtenswert, um hier nicht im Wortlaut wiedergegeben zu werden. Wilbrandt schreibt, wie er ausdrücklich bemerkt, „nach mündlicher Mitteilung" Pfuels[42]), von jenen Dresdener Wochen vor Antritt der gemeinsamen Reise: „... Dann wieder kam über Kleist der andere Dämon der Verzweiflung und der

zum Kitzel heranwachsende Trieb, dieser ganzen Erbärmlichkeit ein rasches Ende zu machen. Schon als Knabe hatte er — ganz im Geiste jener Werther-Zeit — mit dem Gedanken des Selbstmordes gespielt[43]). Dann, in seiner Studentenzeit, hatte es ihn zwar aufs tiefste erschüttert, als einer seiner nächsten Freunde sich durch einen Pistolenschuß das Gesicht entstellt hatte, ohne zu sterben, und er schrieb dem Unglücklichen einen herzergreifenden (verloren gegangenen) Brief über das Sündhafte einer solchen feigen Tat[44]); aber seit wir ihn mit seinem Ideale ringen sehen, hören wir diese unheimlichen Töne lauter und lauter anklingen. Er, dem das Leben nichts war, wenn es nicht alles war, gewöhnte sich nur zu bald an die Idee, freiwillig und in edler Gesellschaft aus dem Dasein zu scheiden, müsse doch der würdigste Abschluß aller dieser irdischen Nichtigkeiten sein. Nun sah er, bald näher, bald ferner, den vernichtenden Moment der vollen Verzweiflung heranziehen, und aller Unruhen und der Qualen müde, ersehnte er sich den Tod. Aber er wollte ihn als freies Ich sich selber wählen. Schon damals trug er seinem Freunde an, mit ihm zusammen zu sterben, und wie von einer fixen Idee gepackt, kam er immer von neuem darauf zurück. Pfuel suchte ihn davon zu heilen, indem er ihm nur mit Spott und Humor erwiderte; so sagte er ihm einmal auf einen neuen Antrag dieser Art: ‚Noch ist es nicht Zeit, warte nur noch: sobald es Zeit ist, werde ich's dir sagen.' Dann lachte Kleist; denn er verstand alle Zeit guten Spaß, dieser finstere, rätselvolle Mensch; und für einige Zeit war der wilde Wunsch verflogen, um bei gelegener Zeit wie ein fixierter Fiebertraum wieder aufzutauchen[45])".

F. von Biedermann hat, in Hinblick auf einen etwas später, nach Pfuels Tode, veröffentlichten, viel kürzeren Parallelbericht Franz Wallners aus des ersteren Munde (in der „Gartenlaube" von 1867), der die von Wilbrandt wiedergegebenen Vorgänge in die Pariser Tage des Oktober 1803 verlegt, die Zuverlässigkeit der Mitteilungen Pfuels angezweifelt[46]). Doch abgesehen davon, daß der Irrtum hier leicht auf Seiten des Berichterstatters Wallner liegen könnte, der, auch nach seinen sonstigen, anekdotisch zugerichteten Pfuel-Erinnerungen an Kleist[47]) zu urteilen, weniger Glauben verdient als Wilbrandt — die Erzählungen des greisen Gewährsmannes (geb. 1779) aus seinen fast zwei Menschenalter zurückliegenden Jugendjahren mögen wohl in manchen Einzelheiten, wie sich in der Tat nachweisen läßt, ungenau oder irrig sein, im ganzen und dem inneren Sinne nach, der allein für unsere Betrachtung wesentlich ist, geben sie die Tatsache, daß der Gedanke des Selbst-

mordes, womöglich des gemeinsamen mit Freund oder Freundin, seit jenen düsteren Guiskard-Monaten nicht mehr dauernd von Kleists Seele gewichen ist, zweifellos richtig wieder[48]). Heißt es doch schon in jenem Genfer Briefe, der Ulriken von der endlich erkannten Vergeblichkeit des Guiskard-Ringens in monumentalen Worten todwunden und doch nicht sich selbst aufgebenden Dichterstolzes berichtet: „Ich würde von Herzen gern hingehen, wo ewig kein Mensch hinkommt[49])". Und nach dem völligen seelischen Zusammenbruch in Paris (Oktober 1803) begeht Kleist den „rasenden Streich", wie er selbst es später nennt[50]), unter dem verhaßten Feinde Kriegsdienste nehmen zu wollen, nur „aus Lebensüberdruß[51])," in der Absicht, sich dadurch „in den Tod zu stürzen": denn „das (französische) Heer wird nach England hinüber rudern, unser aller Verderben lauert über den Meeren; ich frohlocke bei der Aussicht auf das unendlich-prächtige Grab[52])". Also ein, freilich in halber Sinnesverwirrung unternommener[53]), sozusagen indirekter Selbstmordversuch, der nur infolge glücklichen Zufalls[54]) nicht sein Ziel erreichte. Mit der langsamen körperlichen und psychischen Rekonvaleszenz am Rhein, in Berlin und Königsberg (1804—6) schließt dann diese stürmischste Phase in Kleists innerer Entwicklung ab und beginnt eine neue, auch in bezug auf unser Thema.

Freilich nur in bedingtem Sinne. Man darf sich durch die, teils in naturgemäßer Reaktion zu der bisherigen seelischen Überspannung, teils aus äußeren Gründen, teils auch infolge der nun allmählich, seit der Amphitryon-Umdichtung von 1806, in größerem Maßstabe einsetzenden rein dichterischen Entladung, von jetzt ab immer lakonischer werdende persönliche Aussprache in Kleists Briefen — neben der uns leider die, nach Johannas von Haza Bericht[55]), für sein psychologisches Verständnis „unschätzbare", ursprünglich für den Freund Rühle bestimmte „Geschichte meiner Seele" fehlt — nicht darüber täuschen lassen: auch weiterhin arbeitete sein Inneres mit der ihm nun einmal eigenen Gewalt und wohl auch Gewaltsamkeit an den ihm durch Schicksal wie eigne Anlage nur zu dringend gestellten Problemen. Wäre nicht eine Dichtung wie „Penthesilea" allein Beweises genug, so könnten es uns gelegentliche, scheinbar zufällige und unbedeutende, für den Feinhörigen aber so vielsagende Äußerungen und Zeugnisse lehren, wie etwa die auf den Sommer 1804 hindeutende Erinnerung aus einem späteren Briefe: „Es war mir, als ob er (Pfuel) bei mir säße, wie in jenem Sommer vor drei Jahren, wo wir in jeder Unterredung immer wieder auf den Tod als den ewigen Refrain des Lebens zerückkamen[56])". Oder der Passus in einem Briefe

an Altenstein vom November 1805 gelegentlich seines damaligen körperlichen Kränkelns: „Diese wunderbare Verknüpfung eines Geistes mit einem Convolut von Gedärmen und Eingeweiden. Es ist, als ob ich von der Uhr abhängig wäre, die ich in meiner Tasche trage. Nun, die Welt ist groß, man kann sich darin wohl vergessen. Es gibt eine gute Arznei, sie heißt Versenkung, grundlose, in Beschäftigung und Wissenschaft. Wer nur erst die ganze Schule, aber nicht ohne etwas getan zu haben, durchgangen wäre. Denn es ist doch nicht, um etwas zu erwerben, daß wir hier leben: Ruhm und alle Güter der Welt, sie bleiben ja bei unserem Staube[57])". Oder die noch bezeichnendere Briefstelle (gleichfalls an Altenstein) aus dem Juni 1806, also noch vor der politischen Katastrophe: „Ein Gram, über den ich nicht Meister zu werden vermag, zerrüttet meine Gesundheit. Ich sitze wie an einem Abgrund, das Gemüt immer starr über die Tiefe geneigt, in welcher die Hoffnung meines Lebens untergegangen ist: jetzt wie beflügelt von der Begierde, sie bei den Locken noch heraufzuziehen; jetzt niedergeschlagen von dem Gefühl unüberwindlichen Unvermögens... Vergebens habe ich mich bemüht, mich aus diesem unglücklichen Zustand, der die ganze Wiederholung eines früheren ist, den ich schon einmal in Frankreich erlebte, emporzuarbeiten. Es ist, als ob das, was auf mich einwirkt, in eben dem Maße wächst als mein Widerstand; wie die Gewalt des Windes in dem Maße als die Pflanzen, die sich ihm entgegensetzen... Es ist eine große Unordnung der Natur, ich weiß es; aber es ist so[58])". Oder endlich die Sätze in einem Schreiben vom Sommer 1806 an den Freund Rühle von Lilienstern: „Wer wollte auf dieser Welt glücklich sein? Pfui, schäme dich, möcht' ich fast sagen, wenn du es willst! Welch eine Kurzsichtigkeit, o du edler Mensch, gehört dazu, hier, wo alles mit dem Tode endigt, nach etwas zu streben. Wir begegnen uns, drei Frühlinge lieben wir uns: und eine Ewigkeit fliehen wir wieder auseinander[59])". Auch das von Rahmer nach Briefen Karolinens von Briest, der späteren Gattin Fouqués, näher erörterte Verhalten Kleists zu dem ihm offenbar nahegehenden mißglückten Selbstmordversuch eines Jugendfreundes, Hartmann von Schlotheim (April 1805), gehört hierher, insofern der Dichter mit dem Unglücklichen „gleich empfand, seine Tat notwendig fand, sie zu billigen schien, wodurch er freilich die Menschen sehr skandalisierte[60])". Noch aufschlußreicher aber scheint mir die Fortsetzung der erstgenannten Briefstelle: „Ach, es ist ein ermüdender Zustand, dieses Leben, recht, wie Sie (Marie von Kleist) sagten, eine Fatigue. Erfahrungen rings, daß man eine Ewigkeit brauchte, um sie zu würdigen, und, kaum wahrgenommen,

schon wieder von andern verdrängt, die ebenso unbegriffen verschwinden. In einer der hiesigen Kirchen ist ein Gemälde (nach Minde-Pouet: die sterbende heilige Magdalena von Simon Vouet in der Kirche St. Loup zu Châlons sur Marne), schlecht gezeichnet zwar, doch von der schönsten Erfindung, die man sich denken kann... Es sind ein paar geflügelte Engel, die aus den Wohnungen himmlischer Freude niederschweben, um eine Seele zu empfangen. Sie liegt mit Blässe des Todes übergossen auf den Knieen, der Leib sterbend in den Armen der Engel zurückgesunken. Wie zart sie das Zarte berühren: mit den äußersten Spitzen der rosenroten Finger nur das liebliche Wesen, das der Hand des Schicksals jetzt entflohen ist. Und einen Blick aus sterbenden Augen wirft dies auf sie, als ob es in Gefilde unendlicher Seligkeit hinaus sähe. Ich habe nie etwas Rührenderes und Erhebenderes gesehen[61])".

Auch hier also ein vorbildliches Sterben. Nicht mehr aber das trotzige Herausfordern des Todes im berauschenden Vorgefühl des „unendlich-prächtigen Grabes", wie es jener Pariser Brief vom Oktober 1803 im Guiskard-Stil angekündigt hatte, sondern nun (im Juni 1807) die willige, sehnsüchtige Hingabe an den linden, verklärenden Befreier von aller Erdenpein, wie am Ende der Penthesilea-Tragödie. Das ist für Kleists nunmehrige Stellung zum Todesproblem, zum mindesten für sein neues Todesideal symbolisch. Denn e i n umwandelndes Erlebnis war dem Dichter in bezug auf letzteres allerdings jetzt beschieden: das Jahr 1806 mit dem, was ihm zunächst vorausging und folgte. Hatte er sich bisher die Schwere des Todesentschlusses durch den Plan eines freiwilligen Aus-dem-Leben-Gehens zu zweien zu erleichtern gesucht, ohne doch trotz allen Bemühens den ersehnten Partner finden zu können, so sah er sich durch den Krieg und die in seinem Gefolge über Preußen heraufziehende allgemeine Not und Gefahr auf einmal unversehens und ohne sein Zutun in eine große, heilige Gemeinschaft des Leidens und Sterbens versetzt. Gerade dieses bisher zu wenig beachtete Motiv seines jetzt erwachenden vaterländischen Gemeingefühls ist dessen sicherlich nicht unwichtigste Komponente. Schon Ende 1805 ruft Kleist in dichterisch gestimmtem Pathos die militärischen Freunde Pfuel und Rühle zum Heldentod auf: „Denn so wie die Dinge stehn, kann man kaum auf viel mehr rechnen als auf einen schönen Untergang[62])." Und ein halbes Jahr später nimmt er auch für sich selbst den schon im oben zitierten Pariser Brief an Wilhelmine aus dem Juli 1801 flüchtig berührten Gedanken des Opfertodes wieder auf: „Komm, laß uns etwas Gutes tun und dabei sterben! Einen der Millionen Tode, die wir schon gestorben sind und noch sterben werden. Es ist, als ob wir aus

einem Zimmer in das andere gehen[63])". Sichtlich sänftigt und vertieft das Bewußtsein, mit seinem Ringen um die letzten Dinge nicht mehr allein zu stehen, die Hoffnung, im Opfertod für ein Überindividuelles, Ideales zugleich Erlösung von der eignen Erdenqual zu finden, wie seine Weltauffassung, so sein Lebensgefühl und seine Todessehnsucht. Was er von seinen Königsberger Erfahrungen nach der Katastrophe von Jena berichtet: „Es scheint mir, als ob das allgemeine Unglück die Menschen erzöge; ich finde sie weiser und wärmer und ihre Ansicht von der Welt großherziger[64])", trifft vor allem auf ihn selbst zu, gerade auch in Hinblick auf unser Problem. Die schlimme Zeit, da man, wie er einmal aus Shakespeares „Macbeth" zitiert, „beim Klang der Sterbeglocke nicht mehr fragt, wem es gilt[65])" — für Kleists Seele ward sie zu einer Zeit mächtigen Wachstums. Aus dem Leid- und Todgeweihten ward mehr und mehr ein Leidgereifter und dadurch Todesreifer.

Freilich, bis dahin blieben ihm noch schwere äußere und innere Kämpfe zu bestehen. Zwar die unvorhergesehene französische Kriegsgefangenschaft des Frühjahrs und Sommers 1807, die den vermeintlichen Spion zudem der Gefahr eines schimpflichen Todes aussetzte, trug der sonst so Schwerblütige verhältnismäßig leicht, im Hochgefühl des erfolgreichen Schaffens am kürzlich vollendeten „Zerbrochenen Krug" und an der eben sich rundenden „Penthesilea" und dann, wie er an Ulrike schreibt, weil äußere Übel ein Herz wenig angreifen können, „das mit größeren und mit den größesten auf das Innigste vertraut ist[66])". Wohl aber erwartete den Heimgekehrten von neuem, nach kurzem Hochflug der Hoffnungen und Wünsche, tiefe Enttäuschung in Gestalt des Glückes und Endes der Dresdener Phöbus-Gründung. Das Halbjahr von Herbst 1807 bis Frühjahr 1808 ist wohl, von der flüchtigen Weimarer Guiskard-Episode abgesehen, die hoffnungsfreudigste und gehobenste Zeit in Kleists Leben überhaupt gewesen; bei ihm so ungewohnte Versicherungen und Ausrufe wie: „es geht alles gut[67])", „meine Lage ist reich[68])", oder gar „es erfüllt sich mir alles, ohne Ausnahme, worauf ich gehofft habe[69])", und ähnliche kehren in seinen Briefen immer wieder. Sein lichtestes Werk, das „Käthchen", ist damals entstanden; seine Dramen schienen sich die Bühne erobern zu wollen, ja Goethe sich dafür zu interessieren; Plan und Ausführung kleinerer und größerer Dichtungen drängten sich; dazu gesellschaftliche und, wie es auf den ersten Blick dünken mochte, sogar geschäftliche Erfolge. Um so tiefer dann der Absturz, als das alles versagte oder ins Gegenteil umschlug — so sollte man meinen. Stattdessen erklärt Kleist noch im Juli 1808, als schon der völlige

Mißerfolg des „Phöbus" feststand, Cotta gegenüber: „Wenn ich dichten kann, d. h. wenn ich mit jedem Werke, das ich schreibe, so viel erwerben kann, als ich notdürftig brauche, um ein zweites zu schreiben, so sind alle meine Ansprüche an das Leben erfüllt[70])". Und an Ulrike einen Monat später: „Es würde mir leicht sein, dich zu überzeugen, wie gut meine Lage wäre und wie hoffnungsreich die Aussichten, die sich mir in die Zukunft eröffnen, wenn diese verderbliche Zeit nicht den Erfolg aller ruhigen Bemühungen zerstörte. Gleichwohl ist die Bedingung, unter der ich hier (in Dresden) lebe, noch erträglich, und ich fürchte sehr, daß es euch allen nicht besser geht[71])". Die Erklärung für dieses scheinbar Widerspruchsvolle oder doch Überraschende wird man wohl, mit Meyer-Benfey[72]), eben in dem Einfluß der „verderblichen Zeit", d. h. in der im Zusammenhang mit den damaligen politischen Ereignissen nun erst aktiv wirksam werdenden patriotischen Erregung Kleists zu suchen haben, die sich eben damals in der „Hermannsschlacht" grandios entlud, zugleich aber den Dichter immer unwiderstehlicher zu ganz persönlichem Anteil an den großen Zeitvorgängen drängte. Ob überhaupt und wie etwa mit dieser Auffassung die, wiederum aus der von Bülow benutzten unsicheren Überlieferung stammenden, Nachrichten von einem neuen Selbstmordversuch Kleists (mit Opium) im Herbst (wohl 1808[73])) oder gar von dem, gegebenenfalls wohl für die nämliche Zeit anzusetzenden, abenteuerlichen Versuch, Adam Müller um dessen Frau willen in die Elbe zu werfen[74]), vereinbar seien, lasse ich dahingestellt, ebenso wie die Glaubhaftigkeit der ebenfalls höchst mysteriös klingenden Erzählung Friedrich August Schulzes (Friedrich Launs), die offenbar auf den Phöbusgenossen Ferdinand Hartmann zurückgeht, von Kleists Plane, Napoleon und dann eventuell sich selbst durch Arsenik zu vergiften[74a]). So zweifelhaft, ja unwahrscheinlich jede einzelne dieser Mitteilungen an sich klingen mag, die Möglichkeit wenigstens vorübergehender Exzentrizitäten nach dieser Richtung in Gedanken und vielleicht auch beginnenden Verwirklichungsversuchen wird sich bei einer Natur wie der Kleists schwerlich ganz in Abrede stellen lassen[75]).

Die eigentliche seelische Krisis trat für den Dichter jedenfalls erst, nach dem erneuten mächtigen Aufschwung seiner Lebensgeister in den aus nächster Nähe hochgemut miterlebten Tagen von Aspern[76]), mit dem Siege Napoleons bei Wagram und dessen nicht nur für Österreich, sondern für die deutsche Sache überhaupt verhängnisvollen Folgen ein: „Noch niemals", so beginnt der wenige Tage nach dem Waffenstillstande von Znaim (12. Juli) an Ulrike gerichtete Brief, „bin ich so erschüttert

gewesen wie jetzt. Nicht sowohl über die Zeit — denn das, was eingetreten ist, ließ sich auf gewisse Weise vorhersehen [hat das Kleist wirklich getan?], als darüber, daß ich bestimmt war, es zu überleben... So lang ich lebe, vereinigte sich (in den vorhergehenden Monaten) noch nicht soviel, um mir (so!) ein frohe Zukunft hoffen zu lassen; und nun vernichten die letzten Vorfälle nicht nur diese Unternehmung — sie vernichten meine Tätigkeit überhaupt. Ich bin gänzlich außerstand, zu sagen, wie ich mich jetzt fassen werde." „Aber," so schließt er trotz alledem, „Hoffnung muß bei den Lebenden sein[77])." Mit dem letzteren Satze würde die Mitteilung Luisens von Zenge (bei Bülow) harmonieren, wonach Kleist bei einem Besuch seiner Heimatstadt Frankfurt 1809 (wohl im November[78])) in ihrer Gegenwart sich sehr heftig über Selbstmord ausgesprochen und den einer solchen Tat Fähigen mit einem trotzigen Kinde verglichen habe, dem der Vater nicht geben wolle, was es verlange, und das danach herauslaufe und die Tür hinter sich zuwerfe[79]). Freilich wäre diese Äußerung, wenn sie wirklich so gefallen sein sollte, allem bisher Entwickelten nach wohl mehr als vorübergehendes Stimmungsurteil zu werten.

Sonst sind wir für diese letzten Lebensjahre Kleists bis kurz vor seinem Ende, für die düstere Periode der „Berliner Kämpfe", außerordentlich arm an unmittelbaren Zeugnissen über sein inneres Leben, seine seelische Entwicklung und die Wandlungen seines Lebensgefühles. Gerade für das intimere Verständnis dieses Schlußaktes der Tragödie seines persönlichen Daseins ist der Verlust der „Geschichte meiner Seele", falls sie soweit fortgeführt war, unersetzlich. So müssen wir uns auf allgemeine Feststellungen beschränken wie die, daß im Anfang der Berliner Zeit, wie der Brief aus dem März 1810 an Ulrike zeigt[80]), angesichts der Huld der Königin Luise, sonstiger fördernder persönlicher Beziehungen und scheinbar günstiger Aussichten für das neue große Werk, den „Homburg", Kleists Stimmung wieder lichter zu werden verhieß. Aber diese Aussichten zerschlugen sich; die königliche Beschützerin wurde durch einen vorzeitigen Tod rasch dahingerafft; die anderen Gönner oder Freunde versagten, einer nach dem andern; die hoffnungsvoll, allerdings wiederum in der bedenklichen Gesellschaft Adam Müllers ins Werk gesetzten „Berliner Abendblätter" brachten dem Herausgeber, neben völligem pekuniären Mißerfolg, endlose Mißhelligkeiten und Aufregungen. Und so war denn in der Tat das Endergebnis von dem allen das Kleists eignen trüben Worten Entsprechende: „Wirklich ist es sonderbar, wie mir in dieser Zeit alles, was ich unternehme, zugrunde geht, wie sich mir immer,

wenn ich mich einmal entschließen kann, einen festen Schritt zu tun, der Boden unter meinen Füßen wegzieht[81])". Was es, um nur dieses Eine hervorzuheben, für einen Dichter wie Kleist besagen will, wenn er bekennen muß: „Fast habe ich ganz und gar vergessen, wie die Natur aussieht[82])", bedarf keiner näheren Ausführung. Dazu kamen die von Kleist selbst hervorgehobene „allertiefste Erschütterung" über Ulrikens Erschrecken bei seinem Anblick gelegentlich eines flüchtigen Besuches in der Heimat[83]) und überhaupt die im dortigen Familienkreise ihm bereiteten Demütigungen[84]), seine immer drückendere Vereinsamung[85]), das der (ohnehin dem Untergang geweihten) Todesgefährtin gegebene Versprechen[86]), endlich aber Preußens bevorstehende Allianz mit Napoleon. Durch diese wurde der um eine neue Lebensstellung kämpfende Dichter der „Hermannsschlacht" der letzten Aussicht auf den von ihm so ersehnten Opfertod im Dienste seines Königs und Vaterlandes beraubt. Eben noch hatte seine Vertraute Marie von Kleist, sicherlich ganz in seinem Sinne, sich dringend für ihn bei Friedrich Wilhelm III. verwandt: „Sein ganzer, sein einziger Wunsch ist, für seinen König zu sterben[87])". Jetzt aber mußte Kleist sich selbst fragen: „Was soll man doch, wenn der König diese Allianz abschließt, länger bei ihm machen? Die Zeit ist ja vor der Tür, wo man wegen der Treue gegen ihn, der Aufopferung und Standhaftigkeit und aller andern bürgerlichen Tugenden, von ihm selbst gerichtet, an den Galgen kommen kann[88])".

Ich führe diese bekannten Tatsachen und Briefstellen nur an, um mit wenigen Strichen die allgemeine und persönliche Lage zu vergegenwärtigen, aus der heraus Kleist den letzten Entschluß faßte: nicht etwa, um diesen Entschluß, über dessen Voraussetzungen und Sinn wir nun wieder so reiches Material, vor allem an brieflichen Äußerungen des Dichters selbst, besitzen, eigentlich zu erklären. So weit eine solche psychologische Erklärung für Dritte überhaupt möglich ist, hat Kleist selbst sie uns an die Hand gegeben, nicht nur in diesen seinen Abschiedsbriefen, vor allem in denen an seine Cousine Marie von Kleist und die Schwester Ulrike, sondern in dem Gesamtverhalten zum Problem „Leben und Tod" während seines ganzen Lebens, wie ich es hier, in möglichst enger Anlehnung an seine eigenen Zeugnisse und Selbstbekenntnisse, zusammenfassend überblickt habe. Gewiß, die letzteren kann man vielfach als Ausdruck zeitbedingter Stimmungen betrachten, aber doch nur solcher, in denen, wie Brahm einmal prägnant sagt, „die geheime Melodie von Kleists Wesen tönt, Stimmungen, die anschwellen, abschwellen, aber niemals verklingen[89])". Wie im gesamten Verlauf die-

ses Daseins, so erläutern sich auch bei dessen Abschluß der tatsächliche, objektive Lebensgang — nach Handlungen, Unterlassungen und auch bloßen Plänen und Versuchen — und anderseits die unmittelbaren, subjektiven Äußerungen des Lebensgefühls und Lebensideals wechselseitig und bilden letzten Endes eine große Einheit, innerhalb deren der Zufall — im Sinne widerspruchsvoller Zusammenhangslosigkeit — zwar immer noch, wie in jedem Menschenschicksal, eine bedeutende, aber doch jedenfalls nicht die entscheidende Rolle spielt. Vielmehr erscheint, wie mich dünkt, von all den entwickelten Prämissen aus gesehen, der Inhalt dieser letzten Briefe ebensowohl wie die ihnen entsprechende Seelenwirklichkeit und das aus dieser hervorgehende Handeln von erstaunlicher Konsequenz, wie sich denn auch, rein stilistisch betrachtet, in den Abschiedsbriefen mannigfache Anklänge an oder Parallelen zu den Dichtungen oder früheren persönlichen Äußerungen Kleists finden. Es seien in dieser Hinsicht nur die für unsere Betrachtung wesentlichsten Momente kurz hervorgehoben.

Zunächst: Kleist fühlte sich zum Tode reif. „Nur so viel wisse," schreibt er in einem seiner Abschiedsbriefe an Marie von Kleist[90]), „daß meine Seele durch die Berührung mit der ihrigen (der seiner Todesgefährtin Henriette Vogel) zum Tode ganz reif geworden ist; daß ich die ganze Herrlichkeit des menschlichen Gemüts an dem ihrigen ermessen habe und daß ich sterbe, weil mir auf Erden nichts mehr zu lernen und zu erwerben übrig bleibt". „Alles andere auf Erden," heißt es im selben Briefe kurz vorher[91]), „das Ganze und Einzelne, habe ich völlig in meinem Herzen überwunden." Das klingt z. T. wörtlich an verzückte Reden Penthesileens kurz vor ihrem Ende an und zeigt: was dort und damals für Kleist noch dichterisch geschautes und ersehntes Ideal war, jetzt ist es ihm persönlich erlebte Wirklichkeit geworden. Die Entwicklung des Todgeweihten zur Todesreife durch „das allerqualvollste Leben, das je ein Mensch geführt hat[92])", ist beendet, und das melancholische Wort von einst: „Wir müssen vor der Vernichtung beben, die doch nicht so qualvoll sein kann als oft das Dasein[93])", hat nun für den vom animalischen Lebenstrieb Erlösten seine Berechtigung verloren[94]). Auch der Gefahr, „später zu sterben als das (eigne) Herz[95])", d. h. das Beste in sich selbst freudlos zu überleben, ist Kleist rechtzeitig entgangen. Vielmehr im vollen Bewußtsein noch unerschöpfter innerer Kräfte[96]), „zufrieden und heiter[97])", ja in „einem Strudel von nie empfundener Seligkeit[98])", der mit einer „höheren, festgewurzelten und unheilbaren Traurigkeit[99])", ja mit einer Seele, „so wund, daß

mir, ich möchte fast sagen, wenn ich die Nase aus dem Fenster stecke, das Tageslicht wehe thut, das mir darauf schimmert[100])", wohl vereinbar ist, ist er aus dem Leben geschieden, mit einem Dankgebet zu Gott auf den Lippen[101]), „versöhnt mit der ganzen Welt". Das macht: sein freiwilliges Ende war zugleich ein Liebes- und Opfertod.

Daß Kleists ethischem Bewußtsein sein Selbstmord wirklich als Opfertod galt[102]), in dem Sinne, wie er es ein Jahrzehnt zuvor einmal als Ausdruck höchster (sittlicher) Lebenskraft bezeichnet hatte, das Leben opfern zu können[103]), erhellt deutlich aus dem Vorwurf, den er in einem seiner Abschiedsbriefe an Marie von Kleist der Schwester Ulrike macht: „Sie hat, dünkt mich, die Kunst nicht verstanden, sich aufzuopfern, ganz für das, was man liebt, in Grund und Boden zu gehn: das Seligste, was sich auf Erden erdenken läßt, ja worin der Himmel bestehen muß, wenn es wahr ist, daß man darin vergnügt und glücklich ist[104])". Zu dieser Kunst „schenkender Tugend" größten Stiles, um mit Nietzsche zu sprechen, war Kleist selbst nunmehr durch unendliche Leiden herangereift. Und hier wird nun das innerste Motiv seines seltsam hartnäckigen Werbens um einen Todesgefährten, früher einen Freund, jetzt eine Freundin, sichtbar: da es ihm, zu seinem tiefen Leid, nicht vergönnt war, für das Vaterland oder sonst eine große Sache in heldischem Kampfe sich zu opfern, drängte es ihn, wenigstens durch die liebende Hingabe seines Lebens mit und für ein anderes Wesen, das von sich aus den letzten Entschluß nicht finden konnte, seinem Freitod Inhalt, Schönheit, überindividuelle Würde zu geben. In diesem Sinne hat er, nach eigenem Zeugnis, der in unglücklicher Ehe lebenden Marie von Kleist wiederholt seinen Dienst angeboten[105]). Und in diesem Lichte hat Henriette Vogel selbst, offenbar im Einverständnis mit Kleist, seinen letzten Liebesdienst gesehen[106]). Eine gewisse äußere Rechtfertigung aber für diese Auffassung liegt in der Tat in dem schon angedeuteten Umstande, daß Henriette infolge eines schweren körperlichen Leidens einem qualvollen Ende entgegensehen mußte, während Kleist nach dem Sektionsbefunde körperlich völlig gesund war. So erklärt sich also die „unaussprechliche und unwiderstehliche Gewalt", mit der Henriettens Entschluß, mit ihm zu sterben, Kleist, wie er selbst betont, anzog[107]). So enthüllt sich aber auch die besondere Art dieses „wollüstigsten aller Tode", bei dem „der Tod und die Liebe sich abwechseln, um diese letzten Augenblicke meines Lebens mit Blumen, himmlischen und irdischen, zu bekränzen[108])", als wesensverwandt der erotischen Todesmystik eines Novalis, an dessen Tagebuchblätter und Nachthymnen auch der Satz erinnert: „Ein Stru-

del von nie geahnter Seligkeit hat mich ergriffen, und ich kann dir nicht leugnen, daß mir ihr (Henriettens) Grab lieber ist als die Betten aller Kaiserinnen der Welt[109])". Auch für Kleist war das Novaliswort gesprochen:

„Ist es nicht klug, für die Nacht ein geselliges Lager zu suchen?
Darum ist klüglich gesinnt, der auch Entschlummerte liebt[110])."

Mit dieser Gleichung: Liebe und Tod ist zugleich noch ein Drittes und Letztes gegeben: der Todesreife und dem Entschluß zum Opfertode in Kraft der Liebe — auch in Hardenbergs „Journal" heißt es: „Mein Tod soll Beweis meines Gefühls für das Höchste sein, echte Aufopferung, nicht Flucht, nicht Notmittel[111])" — verbindet sich die innere Überwindung des Todes, welche die äußere Endigung des Lebens zu einem unwesentlichen, ja im Grunde scheinhaften Vorgange herabsetzt. Wir sahen soeben, daß, nach Kleists eigener Auffassung, ein Opfertod wie der seinige Ausdruck höchster Lebenskraft ist. Eben darum ist ja ein solcher Tod mit der Liebe so eng verschwistert. Die selbstüberwindende Hingabe des eigenen Ich an ein anderes, höheres, überindividuelles, überirdisches Leben in einem derartigen Liebes- und Opfertode ist gewissermaßen eine höhere, vergeistigte, transzendente Zeugung und eben dadurch, mit Novalis zu sprechen, eine „Annihilation des Todes[112])". So atmet und jauchzt denn in Kleists letzten Briefen ein „Triumphgesang der Seele im Augenblick des Todes[113])", ein wahrhaft dithyrambisches, überschäumendes, aber ganz unirdisch entsinnlichtes Lebensgefühl, das schon von einem Anhauch jenseitiger Seligkeit verklärt erscheint. Wahrlich, wenn irgendeiner, so war dieser Tod, nach den Worten des Novalis, „Beweis des Gefühls für das Höchste — nicht Flucht, nicht Notmittel". Frei und groß, im Innersten versöhnt und ewigkeitstrunken ist Kleist dahingegangen, das Lächeln des Überwinders auf den Lippen. Ergriffen gedenken wir, angesichts dieses Endes, des letzten Monologs seines Homburg:

„Nun, o Unsterblichkeit, bist du ganz mein!
Du strahlst mir, durch die Binde meiner Augen,
Mit Glanz der tausendfachen Sonne zu!"

. . . .

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß eine offenbar angeborene, durch ungünstige Erfahrungen aber noch gesteigerte Labilität des Stimmungslebens, ein unruhiger, nicht selten jäher und scheinbar unmotivierter Wechsel von hochgespanntem seelischen Aufschwung und tiefer Depres-

sion Kleists Lebensgefühl von frühauf ins Dunkle getönt und das ewige Rätsel von Sein und Nichtsein ihm auch als höchstpersönliches Problem seit jungen Jahren immer wieder gefährlich nahe gebracht hat. Ergebnis seiner ethischen Entwicklung aber war eine fortschreitende Verinnerlichung dieses durchgehenden Grundthemas seines Seelenlebens, deren Hauptphasen kurz mit den Worten zu kennzeichnen sind: todgeweiht (für das eigene Bewußtsein) — todesreif (im ethischen Sinne) — todüberwindend (durch freien Liebes- und Opfertod, wie er ihn verstanden und ausgeführt hat). —

Wenden wir uns nun vom Menschen Kleist zum Denker und zu dessen Stellung zum Todesproblem, so werden wir von vornherein auf keine allzu reiche Ausbeute rechnen dürfen[113a]). Kleist war keine theoretische Natur in der spezifischen Bedeutung des Wortes; auch kein auf die Idee gerichteter Dichterphilosoph im Sinne Schillers, kein tiefsinniger Grübler und Problemdichter wie Hebbel, kein sinnierender Gedankenträumer wie Novalis. Vielmehr hat er selbst einmal seine beste Eigenart prägnant in die Worte gefaßt: „Alles, was eine Gestalt hat, ist meine Sache[114])", nicht aber, so können wir hinzufügen, die Spekulation, weder in dichterischem noch philosophischem Gewande. Dennoch war sein Lebensgefühl, allem bisher Erörterten zufolge, viel zu metaphysisch gestimmt, insbesondere auch in der Richtung auf unser Thema, als daß nicht je und je auch theoretische Gedanken über Tod und Unsterblichkeit ihn hätten beschäftigen sollen. Nehmen doch auch schon manche der oben wiedergegebenen Äußerungen des Dichters über das Todesproblem eine Wendung vom Persönlich-Stimmungsmäßigen in das Philosophisch-Spekulative. In diesem letzteren aber vollzieht sich bei Kleist ebenfalls eine gewisse Entwicklung.

„Ich hatte schon als Knabe", erzählt er 1801 seiner Braut[115]), „(mich dünkt am Rhein[116]) durch eine Schrift von Wieland[117])) mir den Gedanken angeeignet, daß die Vervollkommnung der Zweck der Schöpfung wäre. Ich glaubte, daß wir einst nach dem Tode von der Stufe der Vervollkommnung, die wir auf diesem Sterne erreichten, auf einem andern weiter fortschreiten würden, und daß wir den Schatz von Wahrheiten, den wir hier sammelten, auch dort einst brauchen könnten. Aus diesen Gedanken bildete sich so nach und nach eine eigne Religion, und das Bestreben, nie auf einen Augenblick hienieden still zu stehen, und immer unaufhörlich einem höheren Grade von Bildung

entgegenzuschreiten, ward bald das einzige Prinzip meiner Tätigkeit." Etwas anders klingt es freilich schon, wenn Kleist in den im wesentlichen noch ganz von den rationalistischen, optimistischen, eudämonistischen und moralistischen Tendenzen der Aufklärungsphilosophie erfüllten, aber auch schon von Kantischen Lehren oberflächlich berührten Briefen an Wilhelmine aus dem Jahre 1800, in bewußtem Gegensatz zur christlichen Transzendenz, die diesseitige Bestimmung des Menschen scharf von derjenigen für das jenseitige Leben, von der man nichts Sicheres wissen könne, unterscheidet und es für Pflicht erklärt, das Ziel des ethischen Handelns auf diese uns bekannte Welt einzuschränken[118]). Und im nämlichen Sinne, wenn auch mit leise abgedämpftem Moralismus, heißt es noch in einem Briefe an die Braut vom Sommer 1801: „Ja, tun was der Himmel sichtbar, unzweifelhaft von uns fordert, das ist genug — Leben, solange die Brust sich hebt, genießen, was rundum blüht, hin und wieder etwas Gutes tun, weil das auch ein Genuß ist, arbeiten, damit man genießen und wirken könne, andern das Leben geben, damit sie es wieder so machen und die Gattung erhalten werde — und dann sterben — Dem hat der Himmel ein Geheimnis eröffnet, der das tut und weiter nichts[119])".

In diesen Rahmen fügt sich auch noch einigermaßen der sichtlich doch bereits tiefer von Kants Ethik beeinflußte Gedanke: „Es warte auf mich eine Zukunft oder nicht — gleichviel! Ich erfülle für dieses Leben meine Pflicht, und wenn Du mich fragst: warum? so ist die Antwort leicht: eben weil es meine Pflicht ist[120])". Und auch die nähere Ausführung dieses Gedankens klingt ganz Kantisch: „Daß ein Gott sei, daß es ein ewiges Leben, einen Lohn für die Tugend, eine Strafe für das Laster gebe, das alles sind Sätze, die in jenem (Erfülle deine Pflicht!) nicht gegründet sind und die wir also entbehren können. Denn gewiß sollen wir sie nach dem Willen der Gottheit selbst entbehren können, weil sie es uns selbst unmöglich gemacht hat, es einzusehen und zu begreifen. Würdest du nicht mehr tun, was recht ist, wenn der Gedanke an Gott und Unsterblichkeit nur ein Traum wäre? Ich nicht." Wenn nun aber Kleist fortfährt: „Daher bedarf ich zwar zu meiner Rechtschaffenheit dieser Sätze nicht; aber zuweilen, wenn ich meine Pflicht erfüllt habe, erlaube ich mir, mit stiller Hoffnung an einen Gott zu denken, der mich sieht, und an eine frohe Ewigkeit, die meiner wartet; denn zu beiden fühle ich mich doch mit meinem Glauben hingezogen, den mein Herz mir ganz zusichert und mein Verstand mehr bestätigt als widerspricht. Aber dieser Glaube sei irrig oder nicht — gleichviel! Es

warte auf mich eine Zukunft oder nicht — gleichviel![121])", so scheint doch in die männliche Nüchternheit und erhabene Resignation von Kants Ethikotheologie ein weicher, aber auch erweichender Hauch aus wärmerer Region, aus der Gefühlsreligion Rousseaus, des zweiten philosophischen Heros des jungen Kleist[122]), einzudringen und die herbe Strenge jener Lehre, zugleich freilich auch ihre feste Begründung im Überindividuellen und Übergefühlsmäßigen in Frage zu stellen. Und in der Tat kehrt gerade in den Briefen jener Monate, in offenbarem Widerspruch[123]) zu dem fast gleichzeitigen strengen Verbote transzendenter Spekulationen in den Briefen an Wilhelmine, der Gedanke: „wenn ich auf dieser Erde nirgends meinen Platz finden sollte, so finde ich vielleicht auf einem andern Sterne einen umso bessern", mehrfach wieder[124]), als Ausdruck des inneren Widerstrebens gegen einen verhaßten Brotberuf und der Sehnsucht nach universeller, allgemein menschlicher und zugleich persönlich-individueller Ausbildung.

Dann kam das Kant-Fichte-Erlebnis und mit ihm die Krisis auch der ethischen Welt- und Lebensauffassung Kleists. Gerade die Erschütterung der letzteren setzte sein inneres Leben in so qualvollen Aufruhr. Es gilt hier seine Worte genau zu beachten: „Wir können", folgert er aus Fichtes skeptischen Prämissen, „nicht entscheiden, ob das, was wir Wahrheit nennen, wahrhaft Wahrheit ist, oder ob es uns nur so scheint. Ist das letzte, so ist die Wahrheit, die wir hier sammeln, nach dem Tode nicht mehr — und alles Bestreben, ein Eigentum sich zu erwerben, das uns auch in das Grab folgt, ist vergeblich —[125])". Und ganz ähnlich an Ulrike: „Der Gedanke, daß wir hienieden von der Wahrheit nichts, gar nichts wissen, daß das, was wir hier Wahrheit nennen, nach dem Tode ganz anders heißt, und daß folglich das Bestreben, sich ein Eigentum zu erwerben, das uns auch in das Grab folgt, ganz vergeblich und fruchtlos ist, dieser Gedanke hat mich in dem Heiligtum meiner Seele erschüttert — Mein einziges und höchstes Ziel ist gesunken, ich habe keines mehr[126])." Das kann, im Zusammenhang mit den soeben entwickelten Ansichten des damaligen Kleist, nur dahin ausgelegt werden: der für sein ganzes Sinnen und Streben richtunggebende „Lebensplan[127])" ist durch die relativistische Skepsis der neuen, vermeintlich Kantischen Erkenntnis vernichtet, insofern ihm die metaphysische Stütze geraubt wird, die Zuversicht, sich hier auf Erden ein ideelles Eigentum für das Jenseits erwerben zu können. Wohlgemerkt: an das letztere als solches, an das Leben nach dem Tode wagt sich auch jetzt noch der Zweifel nicht. Unmöglich er-

scheint jetzt nur die irdische Vorbereitung für jenes transzendente Dasein und damit die Kontinuität und Sicherheit des intellektuellen — und wir dürfen, den Begriff „Wahrheit" im Sinne der bisherigen Äußerungen Kleists und zugleich des Vollkommenheitsbegriffes der intellektualistischen Ethik der Aufklärung, namentlich auch des in erster Linie für den jungen Kleist in Betracht kommenden Leibniz[128]) interpretierend, hinzufügen: — und moralischen Fortschritts über das diesseitige Leben hinaus. Kayka hat nun, indem er in näherer Ausführung der Hinweise Berthold Schulzes[129]) und Paul Hoffmanns[130]) die starke, ja grundlegende Bedeutung der — die Motive der Leibniz-Wolffischen Spekulation popularphilosophisch, doch nicht ohne einen gewissen Hang zu fast mystischen Velleitäten, ausspinnenden — Lehre des Frankfurter Philosophieprofessors Christian Ernst Wünsch für die sich entwickelnde Welt- und Lebensanschauung des jungen Kleist, seines dankbaren Schülers, des näheren aufzeigt, insbesondere auch den halb aufklärerisch-moralistisch, halb religiös-mystisch gefärbten Glauben des Dichters an die Fortentwicklung der Seele auf anderen Sternen auf den Einfluß des Verfassers der „Kosmologischen Unterhaltungen für die Jugend" (1780) zurückgeführt, dessen Weltbild Kleist damals im wesentlichen übernahm, wobei er allerdings verwandte Anregungen Wielands („Die Natur der Dinge" 1752) und namentlich Jean Pauls („Hesperus" 1795) unbefangen damit verschmolz[131]). Ich habe diesen Darlegungen Kaykas meinerseits nur hinzuzufügen, daß den bezüglichen Spekulationen Wünschs irgendwelche Originalität, soviel ich sehe, nicht zukommt, daß solche Gedanken oder Phantasien vielmehr, von den Voraussetzungen der Leibnizischen Monadologie her, besonders aber seit Fontenelles vielgelesenen „Entretiens sur la pluralité des mondes" (1686) (deutsch von Gottsched 1727), dem ganzen 18. Jahrhundert geläufig waren und sich z. B. im dritten Teil von Kants „Allgemeiner Naturgeschichte und Theorie des Himmels" (1755) und in J. H. Lamberts „Kosmologischen Briefen über die Einrichtung des Weltbaues" (1761) schon ganz ähnlich wie dann später bei Wünsch finden. Was aber speziell Kleist angeht, so überdauert sein „Sternenglaube", weit entfernt davon, bloßes Phantasiespiel darzustellen, wie Meyer-Benfey meint[132]), vielmehr unerschüttert die Krise des rationalistisch-aufklärerischen Vervollkommnungsideals in des Dichters Seele und entfaltet sich, aus der Absichtlichkeit des intellektualistischen Zweckgedankens gelöst, hinfort nur um so freier. Der Dichter in Kleist, der sich während des Sommers 1801 aus jenem Zusammenbruch des philosophierenden Moralisten rettete, spricht aus den Sätzen

des Briefes an Karoline von Schlieben: „Blicken Sie zuweilen, wenn es Nacht ist, in den Himmel. Wenn Sie auf diesem Sterne keinen Platz finden können, der Ihrer würdig ist, so finden Sie vielleicht auf einem andern einen um so bessern[133]". Es ist dieselbe Vorstellung wie in den Worten des Greises im „Guiskard":

„. . . Wir begrüßen dich, o Fürst!
Als stiegst du uns von Himmelshöhen nieder!
Denn in den Sternen glaubten wir dich schon — —![133a]".

Stimmungsgesättigte Dichterphantasie im Gewande metaphysischer Spekulation ist es auch, die der einige Jahre späteren, aus der Königsberger Zeit stammenden, ausführlichsten theoretischen Äußerung Kleists zum Todesproblem einen so eigentümlich träumerisch-mystischen Klang leiht, der Stelle in dem Brief an Rühle vom 31. August 1806: „Es kann kein böser Geist sein, der an der Spitze der Welt steht; es ist bloß ein unbegriffener! Lächeln wir nicht auch, wenn die Kinder weinen? Denke nur, diese unendliche Fortdauer! Myriaden von Zeiträumen, jedweder ein Leben, und für jedweden eine Erscheinung, wie diese Welt! Wie doch das kleine Sternchen heißen mag, das man auf dem Sirius, wenn der Himmel klar ist, sieht? Und dieses ganze ungeheure Firmament nur ein Stäubchen gegen die Unendlichkeit! O Rühle, sage mir, ist dies ein Traum? Zwischen je zwei Lindenblättern, wenn wir abends auf dem Rücken liegen[134], eine Aussicht, an Ahndungen reicher, als Gedanken fassen und Worte sagen können[135]). Komm, laß uns etwas Gutes tun, und dabei sterben! Einen der Millionen Tode, die wir schon gestorben sind, und noch sterben werden. Es ist, als ob wir aus einem Zimmer in das andere gehen. Sieh, die Welt kommt mir vor, wie eingeschachtelt; das Kleine ist dem Großen ähnlich. So wie der Schlaf, in dem wir uns erholen, etwa ein Viertel oder Drittel der Zeit dauert, da wir uns, im Wachen, ermüden, so wird, denke ich, der Tod, und aus einem ähnlichen Grunde, ein Viertel oder Drittel des Lebens dauern. Und grade so lange braucht ein menschlicher Körper, zu verwesen. Und vielleicht gibt es für eine ganze Gruppe von Leben noch einen eignen Tod, wie hier für eine Gruppe von Durchwachungen (Tagen) einen[136]".

Im Munde eines Kleist, der transzendente Spekulationen sonst durchaus nicht liebt, klingen diese hypermetaphysischen Betrachtungen und Vermutungen sonderbar genug, so daß man sich zunächst versucht fühlen könnte, sie als bloßen Augenblickserguß kopfschüttelnd beiseite zu legen. Diese Auffassung verbietet sich indessen durch die schon von Meyer-Benfey[137]) beobachtete Tatsache, daß unsere Stelle merkwürdige Anklänge

an die unmittelbar vor Kleists Tode geschriebenen Briefe, besonders an denjenigen für Sophie Haza-Müller mit seinen „himmlischen Fluren und Sonnen[138]", bietet. Ebendeshalb kann es sich hier wie dort nicht um „bloßes Spiel der Phantasie" handeln, sondern nur, wie bei Kleists Sternenglauben überhaupt, um sehr ernsthafte, wenn auch in poetisch-spekulatives Phantasiegewand gehüllte Überzeugung. Nicht leicht freilich hat es uns der Schreiber jenes Briefes gemacht, diese im einzelnen zu deuten. Wenn Kayka[139]) zu unserer Stelle bemerkt: „Hier haben wir also wieder seinen alten Sternenglauben, aber mit veränderter Basis; es ist kein Wissen mehr, das auf sicheren Verstandeserkenntnissen ruht, sondern ein echter Glaube, gegründet auf Gefühl und Phantasieanschauung", so dürfen wir hinzufügen: nicht nur nach seiner Begründung, auch nach seinem Gehalt erscheint hier Kleists Sternenglaube und Unsterblichkeitsauffassung verinnerlicht. Wenn der Mensch schon millionenfach gestorben ist und noch sterben wird, wenn der Tod nur ein potenzierter Schlaf ist und wie dieser nach Intensität verschieden, so sind Leben und Tod keine ausschließenden Gegensätze, der Tod kein Jenseits des Lebens, sondern diesem immanent, die Ergänzung, Modifikation, das Korrelat, ja die Quelle desselben, gemäß dem Paradoxon in einem der späten Aufsätze Kleists: „Schaffen und Erhalten ist der Gegensatz von Zerstören. Und doch ist beides sehr nahe mit dem Zerstören verwandt. Denn oft ist Erhaltung nur durch Zerstörung möglich, so wie oft Leben nur aus dem Tode hervorgeht[140])". Klingt die letztere Antithese speziell an Adam Müllers Philosophie des Gegensatzes und der Vermittlung[141]) an, so bezeichnet jene Briefäußerung im allgemeinen die Überwindung der rationalistischen Unsterblichkeitsauffassung eines Wünsch durch die dichterisch verklärte und ideell vertiefte eines Herder und Novalis. Denn an ersteren, vor allem an die Gespräche „Über die Seelenwanderung" in der Ersten Sammlung der „Zerstreuten Blätter[142])" (Gotha 1785) mit ihrer „Gradation der Geschöpfe vom letzten Planeten bis zur Sonne hinauf" und ihren phantasievollen Variationen über das Herdersche Lieblingsthema der „progressiven Seelenwanderung[143])" oder vielmehr Palingenesie fühlt man sich unwillkürlich, wie durch Kleists Sternenglauben überhaupt, so insbesondere durch jene Briefäußerungen über Firmament und Unendlichkeit, über die „Myriaden von Zeiträumen" und „Millionen Tode" fast bis auf wörtliche Anklänge herab gemahnt. Auch der von Kleist angedeutete Mikrokosmosgedanke von dem Parallelismus der kleinen und großen Welt spielt ja, von Leibniz her, bei Herder eine große Rolle[144]). Auf welchem Wege

Kleist mit Herder etwa auch persönliche Fühlung gewonnen haben könnte, hat Kanka[145]) gezeigt; wichtiger freilich als diese Hypothese scheint mir Kankas Hinweis auf die geistigen Beziehungen von Wünsch zu dem Weimarer Dichterdenker, die auch den Schüler des ersteren zu Herder hingeführt haben werden. Wissen wir doch von Kleists sicherlich nicht wenig umfänglicher Lektüre nur so Geringes und Zufälliges!

Noch näher aber liegt der Vergleich jener Sätze wie der Kleistischen Todes- und Ewigkeitsspekulationen überhaupt mit den entsprechenden Gedankengängen des Novalis. Und in der Tat hat Richard Weißenfels bei seinem Versuch, eine Abhängigkeit Kleists von Novalis darzutun[146]), die nahe Verwandtschaft beider gerade an diesem Punkte, unter Hinweis auch auf unsere Stelle, besonders betont und näher ausgeführt. Ich darf mich für die Einzelbelege auf seine Studie beziehen. Zusammenfassend findet er das Gemeinsame „in einer gewissen Geringschätzung des Lebens, der Schilderung des Todes als eines bloßen Überganges in eine bessere Existenz, vielleicht auf einem andern Stern, der Begeisterung für ihn mit religiös-philosophischer Färbung und einer Beimischung von Wollust, endlich sogar der Idee des Zusammensterbens mit einem geliebten Wesen". Und er zieht den Schluß: „Eine soweit bis ins Einzelne gehende Parallele, wie ich sie zwischen Kleist und Novalis gezogen habe, ist zwischen jenem und einem andern seiner Zeitgenossen kaum möglich, und besonders die eigenartige Todesphilosophie hebt die beiden Dichter aus der Gruppe der übrigen Romantiker heraus." Eine äußere Stütze seiner Auffassung, daß diese innere Beziehung Kleists zu Novalis durch literarische Beeinflussung vermittelt sei, sucht Weißenfels aus einer Stelle in Kleists Brief an seine Schwester Ulrike vom 8. Januar 1808 zu gewinnen, derzufolge die Familie Hardenberg der von ihm (Kleist) und Adam Müller für ihren „Phöbus" zu gründenden „Phönix-Buchhandlung" den Verlag der gesamten, auch der noch ungedruckten (also in die von Friedrich Schlegel und Tieck 1802 und 1805 in zwei Auflagen bei Georg Reimer in Berlin veranstaltete Sammlung noch nicht aufgenommenen) Schriften des „Hardenberg-Novalis, von dem du mir nicht sagen wirst, daß du ihn nicht kennst", zwecks Veranstaltung einer Prachtausgabe übertragen habe[146a]). Die aus dieser Notiz von Weißenfels gezogenen Folgerungen indessen, Kleist müsse als eifriger Verehrer des romantischen Dichters bekannt gewesen sein und habe offenbar während seiner Königsberger Zeit mit der Schwester gemeinsam dessen Schriften fleißig gelesen, hat bereits Kanka,

8*

meines Erachtens ganz richtig, mit der Bemerkung widerlegt, die erstere Voraussetzung treffe viel eher auf Adam Müller zu und von der Schwester habe Kleist eine gewisse Kenntnis des bedeutenden Dichters — die er übrigens keineswegs besonders hoch anzuschlagen scheint — als selbstverständlich erwarten dürfen[147]). Und als ebenso unhaltbar erscheint Weißenfels' Ansicht, durch seine Nachweise über die inneren Beziehungen Kleists zu Novalis erhalte das von Eduard von Bülow[148]) als unverbürgt wiedergegebene Gerücht, man habe neben den Leichen Kleists und seiner Todesgefährtin am Wannsee ein Exemplar der „Hymnen an die Nacht" gefunden — das würde also, da ein Sonderdruck damals nicht existierte, heißen: den Athenäumsband III, 2 oder den zweiten Band der Reimerschen Ausgabe der „Schriften" — den Charakter der Glaubwürdigkeit. Peguilhen schreibt in seinem, in dieser Hinsicht doch wohl zuverlässigen Bericht ausdrücklich: „Zur Ergänzung des historischen und noch mehrerer Berichtigung des Journalgeschwätzes, als in den gerichtlichen Akten schon enthalten ist, bemerke ich noch, daß sie [Kleist und Henriette Vogel in ihren letzten Stunden] keine Bücher bei sich hatten als die Tiecksche Übersetzung des Don Quixote und Klopstocks Oden[149])". Anderseits aber muß doch auch Kayka, der scharfe Gegner jeder Romantisierung Kleists, nicht nur dessen Kenntnis von Novalis' Schriften zugeben, sondern auch eine „verwandte Naturanlage" und „ähnliche Erlebnisse" der beiden jung dahingegangenen, zeitlich wie in ihrer Abkunft sich nahestehenden Dichter[150]). Und er fügt, sich hier Weißenfels stark nähernd, hinzu: „... was mehr sagen will, beide glauben an ein individuelles Fortleben nach dem Tode, und zwar als einer potenzierten glücklichen Fortsetzung der irdischen Wirksamkeit. Daher die relative Gleichgültigkeit gegen das Erdendasein, daher die Heiterkeit und Ruhe, ja die fast wollüstige Freude, mit der sie dem Tode entgegensehen, der ihnen ja der ersehnte Erlöser und Führer in die wahre Heimat ist[151])". Damit ist aber zugleich die Verwandtschaft des Lebensgefühles beider in einem wichtigen Punkte eingeräumt: eine innere Beziehung, die auch die oben bereits zur Sprache gekommene Verwandtschaft der beiderseitigen — theoretisch-dichterischen und, wenn ich so sagen darf, praktischen — Todesmystik erklärt. Sie bekundet sich nicht zum wenigsten auch in der eigenartigen Vorstellung Kleists von den „Millionen Toden, die wir schon gestorben sind und noch sterben werden", die an Aphorismen Hardenbergs anklingt wie: „der Tod versetzt ihn (den menschlichen Geist) in der großen Assoziation irgendwo anders hin — er wird irgendwo anders erweckt[152])", oder: „Wer weiß, wo wir in dem Augenblick an-

schießen, in dem wir hier verschwinden. Muß denn auf allen Weltkörpern einerlei Art der Erzeugung sein? Der Einfluß der Sonne macht es wohl wahrscheinlich, daß es die Sonne sein könnte, wo wir wieder abgesetzt werden[153])", noch mehr aber an den Palingenesiegedanken des „Ofterdingen" und das tiefsinnige Wort aus dessen zweitem Teile: „Warst du schon einmal gestorben? — Wie könnt' ich denn leben[154])?" das übrigens eine noch nähere Parallele findet im Bericht der Brigitte von dem ekstatischen Zustand des Grafen Wetter vom Strahl im „Käthchen von Heilbronn[154a])": „... die Welt nannt' er ein Grab und das Grab eine Wiege, und meinte, er würde nun [im Tode] erst geboren werden."

Auch der Vergleich zwischen Tod und Schlaf spielt in diesem Zusammenhange bei Herder wie bei Novalis eine bedeutsame Rolle[155]). Doch scheint mir die Besonderheit der Kleistschen Spekulation an diesem Punkte noch nach anderer Richtung zu weisen. Max Dessoir erwähnt in seiner „Geschichte der neueren deutschen Psychologie" als Vertreter einer eigentümlichen Auffassung über die Fortdauer der Seele nach dem Tode unter den deutschen Psychologen des 18. Jahrhunderts die „Hypnopsychisten": Sie „gingen von den Bewußtseinspausen im tiefen Schlaf und in der Ohnmacht aus, während deren die Seele doch noch existieren müsse. Daraus folge, daß das Wesen der Seele nicht in dem wirklichen Denken, sondern in der Fähigkeit zu denken besteht. So hemmt die Ruhe des Körpers in Schlaf, Ohnmachten usw. zwar Gedanken und Bewußtsein, aber nicht das Wesen und Sein der Seele. Der gänzlich zerstörte Leib muß solange eine Ursache des Nichtdenkens der Seele sein, als er in diesem Zustand bleibt, d. h. der Tod bewirkt den Seelenschlaf. Die Seele wird solange schlafen, bis der Körper durch eine höhere Macht wieder erweckt wird[156])." Die Verwandtschaft der letzten Sätze der obigen Briefstelle Kleists mit dieser Ansicht liegt offen zutage: der Tod gilt hier wie dort als Seelenschlaf, als Erholungspause bis zu neuer Erweckung der Seele. Und zwar hängt die Dauer des Todes von der Dauer der Desorganisation des Körpers ab, die Kleist mit dem Verwesungsprozesse gleichsetzt. Leider nennt Dessoir keine Namen solcher Hypnopsychisten. Dagegen findet sich in Christian Wilhelm Flügges „Geschichte des Glaubens an Unsterblichkeit, Auferstehung, Gericht und Vergeltung[157])" eine eingehende Darstellung der Lehre vom Seelenschlafe, ihrer Vorgeschichte und namentlich des literarischen Streites, der sich um die Mitte des 18. Jahrhunderts darüber entspann anläßlich eines Sendschreibens über die Hypothese, das 1746 der Prediger Johann Heyn zu

Werder bei Potsdam an den berühmten Hallenser Theologen Siegmund Jakob Baumgarten richtete. Dieser Abschnitt bei Flügge bildet offenbar auch die Quelle oder doch eine Hauptquelle für die eben wiedergegebenen Sätze Dessoirs, die im wesentlichen wörtlich aus Flügge übernommen sind. Die nähere Ausführung der Lehre der „Hypnopsychiten" (so hier) bei dem letzteren lautet nämlich in ihren Kernsätzen: „Der Körper gibt der Seele Gelegenheit zum Denken; folglich muß er ihr auch eine Gelegenheit des Nichtdenkens sein, wie man im Schlafe, in der Ohnmacht, in Träumen wahrnehmen kann. Daraus folgt, daß die Seele ihrer Natur nach denken und nicht denken kann; das Nichtdenken hebt die Wirklichkeit der Seele nicht auf; ihr Wesen besteht nicht in dem wirklichen Denken, sondern in der Fähigkeit, zu denken; sie bleibt, was sie ist, wenn sie auch nicht denkt und behält ihre dunklen Vorstellungen und Bilder in sich, nur daß sie sich derselben nicht immer bewußt ist, indem sie in ihr dunkel, d.i. ohne Gedanken vorhanden sind. Wenn die Seele also im Schlafe Seele bleibt, ohne daß sie denkt, so folgt, daß ein solcher Zustand bei ihr allezeit Schlaf sei, und daß die Seele so lange ihre Denkkraft einstellen muß, als der Körper dazu untüchtig ist, weil dieser ihr die Empfindungen verschafft, worauf ihr Denken beruht. So hemmt die Ruhe des Körpers zwar Gedanken und Bewußtsein, aber nicht das Wesen und Sein der Seele. Dies zeigt sich noch deutlicher in dem Zustande der Ohnmacht und der Träume, und alles zusammen genommen führt auf den unstreitigen Grundsatz, daß, solange der Körper ruht und untätig ist, die Seele keine klare Vorstellungen und Empfindungen haben kann, deren sie sich bewußt ist; folglich nicht denken kann und darum schlafen muß. Der gänzlich zerstörte Leib muß also so lange eine Ursache des Nichtdenkens der Seele sein, als er in diesem Zustande bleibt. Der Tod bewirkt diesen Zustand, und die Seele muß folglich nicht denken, sondern schlafen, solange derselbe währt; die Seele muß folglich nach dem Tode des Menschen schlafen. Der Körper geht ja in die Verwesung über und wird zu allen Handlungen unbrauchbar; und solange er sich in diesem Zustande befindet, muß die Seele ihre Veränderungen einstellen. Sie kann durch denselben keine Vorstellungen mehr erhalten und sich ihrer auch nicht bewußt werden, da sie nicht vorhanden sind. Sie kann also nicht denken und muß in diesem Zustande ohne Gedanken sein. Dies ist der Zustand des Schlafes, in welchen alle Sterbende geraten, und dieser Zustand dauert, bis der Körper seine Ruhe verläßt, seine Zusammensetzung und vorige Wirklichkeit wieder erhält. Die Seele kann folglich nicht eher wieder denken als bis der Leib aus seiner Verwesung wie-

der erweckt worden, und muß so lange ohne Gedanken und Bewußtsein bleiben, d. i. schlafen. Sie wird also so lange schlafen, bis der Körper durch eine höhere Macht wieder erweckt wird[158])". Hat Kleist diese Lehre, die noch gegen Ende des Jahrhunderts einen Sachwalter fand[159]), direkt oder durch irgendeine Vermittlung kennengelernt? Jedenfalls verkenne ich keineswegs, daß durch alle die soeben beigebrachten Nachweise und Hypothesen das Auffällige und Singuläre jener Kleistischen Briefstelle, namentlich die Parallele zwischen der relativen Dauer des physiologischen Schlafes und derjenigen des Seelenschlafes bzw. der Verwesung, durchaus noch nicht völlig erklärt wird. Doch konnte ich bei den naturphilosophischen oder pneumatologischen Gewährsmännern Kleists, an die man zunächst wohl denken möchte, kein unmittelbar hier einschlägiges Theorem finden, weder bei Wünsch noch bei Schubert[160]). Eher läßt sich wohl noch die Äußerung des Totengräbers im „Hamlet[161])" heranziehen von den Leichen, die sich normalerweise „some eight year or nine year" halten, obwohl diese Zeitbestimmung mit der Kleists kaum recht vereinbar scheint. —

Weitere bemerkenswerte Äußerungen des Denkers oder Grüblers Kleist zum Todesproblem sind uns, soweit ich sehe, nicht erhalten. Ich kann mich daher hinsichtlich der von den einzelnen Kleistforschern sehr verschieden beantworteten Frage, ob und mit welcher Unsterblichkeitshoffnung der Dichter in den Tod gegangen sei oder, anders ausgedrückt, welcher reale Überzeugungsgehalt den dichterisch gesteigerten und mystisch beseelten Metaphern und Gleichnissen seiner Abschiedsbriefe innewohne, nur nochmals beziehen auf die zum Teil fast bis auf den Wortlaut sich erstreckende Verwandtschaft dieser Bildlichkeit mit derjenigen der bisher erörterten Briefstellen, insbesondere der zuletzt besprochenen ausführlichsten. Daß es sich hier wie dort um Bilder, Gleichnisse, Ahnungen, Träume, wenn man will, handelt, beweist nichts gegen die Wahrhaftigkeit der dahinter stehenden Glaubensüberzeugungen: denn wie vermöchte man von diesen letzten Geheimnissen anders zu reden als bildlich? Mag aber die Metaphorik der Abschiedsbriefe Kleists noch so sehr von altchristlicher, ja spezifisch katholischer Mystik gesättigt erscheinen, das Wesentliche bleibt doch, daß sich in dieser fast kindlich naiven Bildersprache nochmals ergreifend und innig der ganze Ernst kundgibt einer schmerzgeläuterten Seelenreife, für die der Gegensatz „Leben und Tod" im äußeren Verstande seine Bedeutung verloren hat, weil ihr das Mysterium des „Stirb und werde!" im Leben selbst offenbar geworden ist. In diesem Sinne hat Kleist persönlich das Wort des Helden seiner

letzten Novelle, Friedrichs von Trotha im „Zweikampf", wahr gemacht: „Im Leben laß uns auf den Tod, und im Tode auf die Ewigkeit hinaussehen![162])".

Doch damit rühren wir bereits an die Frage nach der Gestaltung des Todesproblems in Kleists Dichtung[162a]). Und zwar müssen hier seine Dramen durchaus im Vordergrunde stehen, nicht nur um ihres ungleich reicheren persönlichen Lebensgehaltes willen, sondern auch insofern sich allein in ihnen, speziell in den für unser Thema in Betracht kommenden, eine folgerichtige Entwicklung vollzieht.

Am Eingang steht hier auch für uns der trotzig geniale Erstling, die „Familie Schroffenstein". Der oben gekennzeichnete, ahnungsvoll bange Fatalismus der Entstehungszeit hat in dieser düsteren Tragödie menschlicher Ratlosigkeit, verhängnisschwerer Irrung und haßgeschwellter Vernichtungswut seinen Ausdruck gefunden vor allem in zwiefacher Abwandlung des Typus des Todgeweihten, eines dem jungen Dichter persönlich damals nur allzu vertrauten Motivs. Den Höhepunkt der tragischen Verwicklung bildet die Ermordung des wohlmeinenden Vermittlers Jeronimus auf Befehl des von dämonischem Haß verblendeten Rupert von Schroffenstein bzw. die vorausgehende Szene zwischen Jeronimus und Rupert selbst. Wie hier das Opfer dem finster entschlossenen Mörder ahnungslos ins Garn läuft, wie Ruperts verbissene Rachsucht im Angesicht des vermeintlichen Todfeindes zur Glühhitze sich steigert, während er äußerlich immer kälter, immer starrer, immer einsilbiger wird und nur ein einziges Mal für einen Augenblick sich vergißt, um sogleich wieder seine eisige Ruhe zurückzugewinnen, wie demgegenüber der arglose Jeronimus erst redselig und warmherzig seinen Versöhnungsplan entwickelt, bis sich allmählich auch ihm die Schwüle der Situation beklemmend auf die Brust legt, er über die unheimlich zweideutigen Lakonismen seines Partners stutzt, wieder stutzt und beim letzten schneidenden Sarkasmus Ruperts endlich schaudernd begreift, während das Gespräch sich mühsam durch immer erneutes Stocken dahinschleppt, und wie dann zuletzt mit erschütternder Steigerung Eustache dem steinern schweigenden Gatten die rasch sich folgenden Teilvorgänge der vor ihren Augen sich vollziehenden grausigen Hinschlachtung des Jeronimus angstvoll ins Gesicht schreit: das gehört, wie Erich Schmidt triftig betont, zum Gewaltigsten in aller dramatischen Dichtung[163]). Hier ist Kleist schon

ganz er selbst: nicht nur der Theaterdichter und Szenenbaumeister, sondern auch der gleichnishafte Gestalter des innerlich Erschauten und Gefühlten. Wir empfinden instinktiv: wer diesen Auftritt erfinden und durchführen konnte, dem muß schon etwas von der grausamen Ironie mittelalterlicher Totentänze zum persönlichen Erlebnis geworden sein.

In noch höherem Grade freilich gilt dies von der einzigen Szene des fünften Aktes, der Schlußkatastrophe der Tragödie, insbesondere vom Ende Ottokars und Agnes'. Über diese Szene, die „unbestritten zu den Glanzstücken der Dichtung gehört" und offenbar „die Keimzelle des ganzen dramatischen Organismus gewesen" ist, über ihre künstlerische Meisterschaft, ihren tiefen Sinn, aber auch über die verfehlten Deutungen, denen sie immer wieder ausgesetzt war, hat Meyer-Benfey so viel Gutes und Geistvolles gesagt[164]), daß ich in all diesen Stücken einfach auf seine Analyse verweisen kann. Nur Folgendes bleibt, in Hinsicht auf unser spezielles Thema, hinzuzufügen: Die Todgeweihten sind hier, ähnlich wie in Shakespeares „Romeo und Julie", ein Liebespaar, das inmitten einer Welt voll Haß, Drangsal und lauernden Mordes, wenn auch nur wie in scherzhaftem Spiel, seine Brautnacht feiert. Diese Situation, in der höchste Lebensbejahung mit den Schauern der — den Liebenden bewußt oder unbewußt — drohenden Vernichtung sich in wundersam stimmungsgesättigter Tragik mischt, muß in Kleists Phantasie einen eigenartigen Gefühlston besessen haben, da sie in zwei seiner Novellen, im „Erdbeben in Chili" (Jeronimo und Josephe mit ihrem kleinen Philipp unterm Granatapfelbaum beim „wollüstigen" Schlage der Nachtigall unter Küssen dem Tage ihres entsetzlichen Endes ahnungslos entgegenschlummernd) und in der „Verlobung in St. Domingo" (Toni vor Gustavs Bett, die Hand des arglos schlafenden Geliebten mit Küssen bedeckend, während draußen der Neger Hoango mit seinen Mordgesellen naht), wenn auch in mehr oder minder starker Abwandlung, wiederkehrt. Sodann aber ist bedeutsam, daß es sich bei Ottokars Versuch, Agnes zu retten, um einen Akt der Selbstaufopferung handelt. Der Gedanke des Opfertodes für die Geliebte war ja Kleist selbst nahegetreten, als er mit der Würzburger Reise, jedenfalls seiner eigenen Überzeugung nach, für Wilhelminens Glück „sein Leben gewagt[165])" hatte, und eine ähnliche Vorstellung hat ihm, wie wir sahen, noch den letzten Gang verklärt. Nur ist das Mittel, dessen sich der junge Schroffenstein zur Ausführung seines Entschlusses bedient, der Kleidertausch mit seiner Braut, mehr als seltsam. Und hier freilich kann ich der Argumentation Meyer-

Heyses, der zwar der von Wilbrandt[166]) überlieferten Mitteilung Pfuels, diese Umkleideszene sei der Ausgangspunkt der Erfindung des ganzen Dramas gewesen, Glaubwürdigkeit beimißt, zugleich aber in dieser ursprünglichen Konzeption nichts Auffallendes sehen will, nicht folgen. Man vergegenwärtige sich den Vorgang dieses Kleider- und Kopfbedeckungstausches unter Ottokars zwar gewiß nicht unkeuschen, aber doch recht sinnenhaften Brautnachtsphantasien und angesichts des unerbittlich nahenden Mordverhängnisses nur einmal deutlich in seinen realen Einzelzügen — ganz zu schweigen von der Unmöglichkeit einer ernsten Bühnendarstellung — und man wird sich unwillkürlich zu der Annahme gedrängt fühlen, daß auch mit dem Kleidertausch als solchem in Kleists Vorstellung eine besondere Gefühlsbetonung sich verbunden haben muß, die den Dichter das Burleske daran entweder überhaupt nicht empfinden oder doch unbedenklich in Kauf nehmen ließ. Doch gebührt an dieser Stelle, wie mir scheint, das erste Wort, trotz Rahmer, dem Sexualpsychologen — womit durchaus nicht gesagt sein soll, daß hier irgendeine „Perversität" im gewöhnlichen, abfälligen Sinne vorliege — und ich begnüge mich daher, auf die umfassende Untersuchung von Magnus Hirschfeld über den erotischen Verkleidungstrieb und seine Äußerungsformen auch in der Literatur[166a]) zu verweisen, indem ich, unter Erinnerung an die Neigung von Kleists Schwester Ulrike zu männlicher Tracht[167]), nur noch auf das gleichfalls erotisch gefärbte, mit Brautnachtsvorstellungen verbundene, wenn auch diesmal humoristisch gewandte Verkleidungsmotiv in der anmutigen Idylle „Der Schrecken im Bade[168])" zum Vergleich aufmerksam mache.

In eigentümlicher Variation kehrt das Motiv vom jähen Wandel des Liebesspiels in grausigen Mord wieder in Kleists vorletztem Drama, der „Hermannsschlacht", die, als Tragödie des Hasses und der Rache den „Schroffensteinern" verwandt, für unsere Betrachtung hier sogleich angeschlossen werden darf. Die Thusnelda-Ventidiusszenen des letzten Aktes stellen in gewisser Weise eine Synthese jenes Motivs mit dem des Todesganges des Jeronimus dar: ein — allerdings unechter — Liebesheld, der von der enttäuschten Geliebten, da er sich schon in ihren liebeheißen Armen wähnt, mit arger List und schneidendem Hohn den Tatzen einer ausgehungerten Bärin überliefert wird. Die tragische Ironie, wie ein Todgeweihter dem Verhängnis ahnungslos ins Garn läuft, schlägt hier ins Krasse, ja Brutale um. Gegenüber der Jeronimusszene ist alles geschärft und fast raffiniert zugespitzt: der jähe Kontrast des Liebes-

girrens mit dem Todesstöhnen, die Vergegenwärtigung der Katastrophe durch das erschütternde Angstgeschrei des Gefolterten anstatt durch das ungleich mehr distanzierende und vergeistigende Mittel der „Teichoskopie“ und endlich noch — in schauerlichem Gegensatz zu der Qual der animalischen Natur — die mit diabolischer Ironie in der Wollust befriedigter Rachgier schwelgenden Hohnreden Thusneldens. Ob der von Krafft-Ebing geprägte Ausdruck „Sadismus“ in seinem spezifischen Sinn auf diese Verschwisterung des Grausamen mit dem Erotischen und auf Verwandtes in der „Penthesilea“ und dem „Käthchen“ zutrifft, erscheint mir mehr nur als terminologischer Streit gegenüber der Tatsache, daß in all dem gleichsam nur die Kehrseite der für Kleists Lebensgefühl charakteristischen Verbindung von Liebesekstase und Todesumschattung zutage tritt.

Auf die Höhe weltgeschichtlicher Perspektive ist der Typus des Todgeweihten erhoben in den Varusauftritten des nämlichen Aktes. Auch hier bietet sich die Parallele zu jener Jeronimusszene ungesucht: nun aber ist es ein Feldherr mit seinem ganzen Heere, den der planvolle Haß seines Gegners in das unentrinnbare Verderben lockt. Und Varus geht mit düsterer Ahnung, die durch die Schicksalsworte der Alraune noch verstärkt und vertieft wird, seinem Geschick entgegen. Das Drama des genialen Willens, der das klar erschaute Ziel mit eiserner Konsequenz und umsichtigem Vorbedacht verfolgt, erfüllt sich hier mit Shakespearescher Schicksalsstimmung. Einsichtig hat neuerdings Max Scherrer[169]) gezeigt, wie in diesem eigentümlich stimmungsvollen, mehrfach zu Monologen sich verdichtenden Varusdrama der Künstler Kleist über den Tendenzdichter die Oberhand gewinnt und, unter einem gewissen Wechsel der Beleuchtung, an dem dankbaren Thema des unterliegenden Heerführers das Gegenspiel noch in zwölfter Stunde zu ergreifender Größe sich aufrecken läßt. Gefaßt, geistesklar, in Feldherrnhaltung, würdig seiner Vorbilder bei Shakespeare, eines Brutus und Cassius, eines Richard III., geht Varus zugrunde, bis zuletzt der stolze, doch schicksalsgezeichnete Repräsentant seines Volkes, dessen Verhängnis der hoffnungslos umdüsterte Prophetenblick noch des Sterbenden nahen sieht, wie auch das Drama selbst mit dem triumphierenden Ausblick auf die dem Tode geweihte römische Weltmacht endet: „Shakespearesche Stimmungskunst größten Stiles“, angesichts deren Scherrer mit Recht an Pfuels Bericht über den Jugendentwurf eines „Leopold von Oesterreich“ mit der beklemmenden Todesverheißung für das Ritterheer in der Würfelszene[170]) erinnert. Man mag auch an die Weltuntergangsstim-

mung sich gemahnt fühlen, die in Kleists eigenen Bekenntnissen bei den damaligen politischen Wechselfällen so jäh seinen hoffnungsfreudigen Aufschwung ablöste.

Alle bisher erörterten Abwandlungen unseres Typus treten indessen in den Schatten gegenüber dem „Robert Guiskard“. Hier steht der todgeweihte Held im Mittelpunkt der tragischen Konzeption, der größten, mit der sich Kleists Phantasie je getragen hat. In gewaltiger Steigerung versinnlichen sogleich die wenigen uns erhaltenen Eingangsszenen das Grundthema der Dichtung, den Kampf Guiskards mit der Pest. Mit erlesener Kunst weiß uns Kleist das Verhängnis der Erkrankung des Normannenherzogs gerade im entscheidenden Augenblick seines letzten Siegeszuges vor Augen zu stellen, indem er von Ahnung zu Vermutung, von Wahrscheinlichkeit zu Gewißheit uns die Stadien der Möglichkeit, der Gefahr, endlich des tatsächlichen Ausbruchs der furchtbaren Krankheit bei Guiskard miterleben läßt. Den weiteren Kampf des Helden aber mit diesem unsichtbaren Feinde, wie hätte er den auf die Bühne bringen können? Doch wieder nur in seinen psychologischen Wirkungen, natürlich; nun aber nicht so sehr auf Guiskards Umgebung als auf diesen selbst. Die Pest wird für den Herzog und damit auch für alle die Seinigen zum Schicksal, indem sie ihn zu raschen Entschlüssen treibt, von denen alles Weitere abhängt. Und zwar ist ihre Funktion hierbei eine sehr eigentümliche: gibt nämlich Guiskard dieser feindlichen Macht, wie das Volk, selbst von der Seuche aufs äußerste bedroht, es hofft und verlangt, nach, läßt er sich zugleich von dem Gefühl der Schwäche, das die Krankheit in seiner Seele, wenigstens in gewissen Momenten, unausweichlich erzeugt, beeinflussen, verzichtet er also freiwillig auf die Eroberung von Byzanz, so bleibt er zwar vor der Erfüllung des seiner Tochter und deren Verlobten Abälard gegenüber verräterischen Vertrages mit den Griechenfürsten bewahrt und rettet das eigene Heer, vernichtet aber zugleich Sinn und Krönung seines ganzen Lebenswerkes. Im andern Falle verstrickt er sich in Schuld gegen seine Nächsten, opfert das Volk seiner persönlichen Macht- und Ruhmgier und muß die um solchen Preis — vielleicht — zu erringende Kaiserkrone doch alsbald den schwachen Händen seines unfähigen Sohnes Robert überantworten. So sind die beiden Nebenthemen des Dramas — die Ansprüche der Guiskardtochter Helena als der verwitweten Kaiserin von Byzanz und Abälards als ihres Bräutigams und des um die Herrschaft im Normannenreiche benachteiligten Neffen Guiskards und sodann die Rivalität zwischen Abä-

lard und Robert — von Anfang an eng und kunstvoll mit dem Hauptthema verschlungen. Was aber den mutmaßlichen Plan der Fortsetzung unseres Fragments angeht, so darf jedenfalls das Eine als sicher gelten, daß Guiskard, der Held, dessen Lebenspathos der Ehrgeiz ist, die zweite Alternative wählen und dabei — wie es schon die Bezeichnung als „Trauerspiel" im Phöbus-Abdruck und in Wielands Brief an Wedekind andeutet — tragisch untergehen sollte. Alle Fragen dagegen nach dem näheren Wie? Wann? Unter welchen Umständen? führen ins Gebiet mehr oder minder subjektiver Hypothesen.

Indessen richtet sich das eigentliche Interesse an der mächtigen Dichtung ja auch keineswegs auf das Entweder—Oder der zu erschließenden faktischen Begebenheit, sondern vielmehr auf die psychologische Entwicklung der Charaktere, vor allem des Titelhelden selbst, dessen überragende Persönlichkeit Kleist schon in der einen Szene, in der wir ihn auf der Bühne sehen, so eindrucksvoll zu exponieren verstanden hat und dessen bestimmenden Einfluß auf die Personen seiner Umgebung wie auf das gesamte Volk wir von den ersten Versen des Fragments an immer deutlicher beobachten können. Und hier nun, beim Ringen Guiskards mit dem unabwendbaren Todesgeschick, läßt sich das in der Tragödie sich spiegelnde persönliche Erlebnis des Dichters sozusagen mit Händen greifen. Ich brauche, nach allem bisher Entwickelten, nicht mehr des näheren darzutun, warum und in welchem Sinne sich, gerade in der Entstehungszeit des „Guiskard", Kleist selbst als ein dem Tode Geweihter fühlte. Die Schauer des Lebens vor der Vernichtung, der jähe Wechsel zwischen gespanntestem Lebenswillen und müdem Todesverlangen, das wilde Sichaufbäumen gegen den unentrinnbaren Bezwinger und ein geheimes, grauenvolles Ahnen, als sei alles Ringen gegen die nächtigen Gewalten doch vergebens: all diese seelischen Widersprüche und Kämpfe, die das psychologische Hauptthema der Tragödie gebildet haben würden oder haben, sie waren, wie wir wissen, Kleist selbst, dem Menschen Kleist, nur allzu wohl bekannt. Und zu gleicher Zeit, da solche Zweifel und Verzweiflungen seinen Geist und sein Gemüt heimsuchten, rang er mit Aufbietung aller seelischen Kraft um das Werk, durch das und in dem sich ihm das höchste Ziel, ja der eigentliche Sinn dieses an und für sich so dunkel rätselvollen, von Leiden und Ratlosigkeit erfüllten Lebens in symbolischer Vergegenwärtigung darstellen sollte: um die „Schroffensteiner" als den ersten kühnen Wurf seiner schöpferischen Phantasie überhaupt; dann um „Peter den Einsiedler", die Vorstufe und Voraussetzung des Guiskarddramas, wie Julius Pe-

tersen[170a]) feinsinnig erschlossen hat. Nicht in ruhiger, selbstgewisser Sammlung schuf er an diesen Dichtungen, sondern — er selbst braucht das Bild[171]) — wie die Vestalin, die ihr Kind heimlich in nächtigem Dunkel birgt, in einsamer Verborgenheit, den Augen der Welt nicht nur, sondern auch der Nächsten und Liebsten entrückt. Und voller Angst, daß er sterben könnte, bevor das Werk vollendet sei[172]). „Ich muß Zeit haben," ruft er der Schwester dann im März 1803 zu, „Zeit muß ich haben[173])!" Hier wird die Parallele zwischen dem persönlichsten Erleben des Guiskard-Dichters und seinem Helden am deutlichsten[174]). Guiskard vor Byzanz, von der Pest erfaßt, in Gefahr, sein Lebenswerk, das er mit der Eroberung der oströmischen Kaiserstadt zu krönen, dem er durch diese Eroberung erst einen wahren Sinn zu geben im Begriff steht, durch seinen Tod verwaist, zerbrochen, vernichtet zu sehen: dieser Guiskard Kleists ist das Symbol des großen Schaffenden, der sein Lebenswerk durch ein sinnloses Verhängnis, wie es hier die Pest darstellt, bedroht oder vielmehr bereits dem Untergange geweiht weiß und der nun gegen den unheimlichen Feind kämpft mit Aufgebot all seiner Kraft und unter gewaltsamer Abweisung aller hemmenden Bedenken, gleichwie damals Kleist selbst verzweifelt gerungen hat gegen die inneren Hemmungen, Versuchungen, Befürchtungen, Schwächegefühle als gegen den seine innerste Lebenskraft bedrohenden, also für ihn eigentlichen Tod. Gelang es ihm noch, diese feindliche Macht zu bewältigen und sein Werk zu vollenden, dann mochte der Tod kommen, ja dann *sollte* er kommen. „Denn das Leben", so hörten wir bereits, „hat doch immer nichts Erhabneres als nur dieses, daß man es erhaben wegwerfen kann." Was hätte das Leben dem Dichter dann auch weiter zu bieten? Dann käme der Tod als Freund, der willkommene und freiwillige Tod, der Tod aus der Überfülle der Kraft, des Ruhmes, des Triumphes: der *orgiastische* Tod. Vorher aber käme er als Feind. Gelang es ihm nicht, was als einziges Ziel des Lebens ihm vorschwebte, dann — so wußte Kleist — blieb ihm wiederum nur der Tod, nun aber der erzwungene, der Tod aus Schwäche, aus Ekel an sich und der Welt, aus Ohnmacht: der *lethargische* Tod. Oder vielmehr: das Bewußtsein der Ohnmacht seiner selbstgewählten Aufgabe gegenüber, der notgedrungene Verzicht auf sein Werk, das war für ihn bereits „Tod", dem der reale Tod nur als äußere Konsequenz folgen mußte. So erlebte es Kleist in jenen Genfer und Pariser Tagen. Daß er damals tatsächlich am Leben blieb, war nur Zufall. Sein besseres Ich war in Wahrheit der Schwäche, dem Zweifel an sich selbst, dem Erlahmen seiner

Kräfte erlegen, wie sein Guiskard der Pest — Kleist aber jedenfalls v o r Eroberung seines „Byzanz".

Die Pest, von der Guiskard in entscheidender Stunde seines Heldenlaufes ergriffen wird, versinnbildlicht also all jene Schwäche- und Erschöpfungszustände, jenes Versagen der Nerven, jene krankhaften Depressionen, von denen Kleist gerade in Perioden höchster schöpferischer Anspannung plötzlich lähmend überfallen zu werden pflegte: psychische Zustände, die gelegentlich auch in körperlichen Zusammenbruch übergingen oder durch solchen herbeigeführt wurden, wie gerade während des Schaffens am „Guiskard" zu Ende des Thuner Aufenthaltes. Bezeichnend aber ist es, wie der Dichter diese Zustände oder Anfälle, indem er sie in jener furchtbaren Seuche symbolisierte, als eine von ihm unabhängige, dämonische, feindselige Macht empfand, als ein finsteres, unabwendbares Schicksal, das in Schuld und Gefühlsverwirrung treibt. Wir wissen, sein Schaffen trug einen jähen, rauschartigen, explosiven Charakter. Wie Zwangsvorstellung, ja wie Besessenheit überkam es ihn, machte ihn für die Außenwelt unempfindlich, anderseits freilich wiederum in höchstem Grade reizbar, benahm ihm Sinn und Trieb für alle Dinge, Verhältnisse, Persönlichkeiten, die nicht mit diesem Schaffen in unmittelbarstem Zusammenhange standen, und seien es die wichtigsten ethischen Pflichten oder die ihm nächststehenden Menschen. In solcher schweren Gemütsbefangenheit hat Kleist seiner Braut den schroffen Absagebrief geschrieben, hat er der bekümmerten Schwester jede Nachricht von sich vorenthalten, ist er aus Wielands Hause und von Luise Wieland geflohen. So mochte ihm diese verhängnisvolle Anlage seines Geistes, dieses qualvolle Schwanken zwischen dem Alles oder Nichts, dieses aufreibende Hin und Her zwischen einer Spannung bis zum Zerreißen und einer Erschlaffung bis zu dumpfer Apathie, ja pathologischer Bewußtseinsstörung wohl als eine Art „*Ατη*" erscheinen, wie die hellenischen Tragiker die von den Göttern zur Sühnung einer Schuld gesandte Sinnesverwirrung nannten: als eine unheimliche Krankheit, die einerseits die Kräfte lähmt und untauglich macht zum Werk, anderseits jedoch, indem sie den Egoismus des von ihr Befallenen verschärft, ihn in Schuld gerade an seinen Nächsten hineintreibt. Was nun aber gegen diese Krankheit ankämpft, der Schaffenswille im Menschen, der Wille zu seinem Werk, er ist, mag er auch gerade durch die Steigerung des Gegensatzes in seiner egozentrischen Ausschließlichkeit zur Schuld werden oder sich nicht zu rechtfertigender Mittel bedienen, dennoch das eigentlich Gesunde und Gute, so daß auch moralische Bedenken und

ethische Rücksichten, wenn sie sich ihm in den Weg stellen, als feindliche Mächte der Negation anzusehen sind: Guiskard muß Bizanz erobern, koste es auch die Vergewaltigung der Rechte seines Lieblingskindes und die Blüte seines Volkes — Kleist muß sein Werk vollenden, mag darüber der Braut das Herz brechen und die Schwester vor Sorge vergehen. So aufgefaßt ist das Guiskard-Drama das Sinnbild der Tragödie des großen — und ich darf hier nun wohl ohne weitere Rechtfertigung den Terminus Nietzsches einsetzen — des dionysischen Schaffenden, der, von einer alle Nebengedanken, Seitenblicke, „Rücksichten" auch ethischer Art ausschaltenden Inbrunst zu seinem Werke unwiderstehlich vorwärtsgetrieben, im Angesicht des lockenden, ja schon fast auf Reichweite nahegerückten Zieles tragisch untergeht. Denn, um Goethes vielangefochtenes, vom Standorte des Apollinikers aus aber durchaus verständliches Wort zu gebrauchen, das, gerade weil es, ohne speziellen Bezug auf den „Guiskard", lediglich auf Kleists Persönlichkeit als solche gemünzt war, die Parallele zwischen dem Dichter und seinem symbolischen Helden nur in um so helleres Licht rückt: sein „von der Natur schön intentionierter Körper" ist „von einer unheilbaren Krankheit ergriffen". Oder ohne Bild gesprochen: sein Geist wird, mitten in der gewaltigsten Spannung aller Kräfte auf das eine Lebensziel, von dämonischen Mächten des Zweifels, der Schwäche, der Ohnmacht, der Sinnesverwirrung bedroht, verstrickt, umnachtet und in die Tiefe hinabgezogen. So ist Kleist damals selbst dem Schicksal seines Guiskard, wenn auch nicht in äußerem Sinne, erlegen; so — in weit furchtbarerer Realität noch — Hölderlin und Nietzsche: tragische Naturen großen Stiles sie alle drei, eng verwandt insbesondere im Seelenschicksal des Dionysiers, das Unerfüllbare als persönliche Lebensnotwendigkeit zu empfinden.

Stellt solchergestalt für unsere Betrachtung das Guiskard-Drama die Tragödie des Todgeweihten dar, so knüpft an sein Grundthema, im Zusammenhange der oben dargelegten persönlichen Entwicklung Kleists durchaus folgerichtig, die Penthesilea-Dichtung an als die Tragödie des zum Tode Reifwerdens. Während es sich im „Guiskard" um die Krönung des Lebenswerkes des Helden durch eine Tat handelt, auf die das tiefste Pathos seines Wesens gerichtet ist und die nur durch eigene Schwäche und die besondere Konstellation der Umstände in Frage gestellt scheint, während hier also objektives Lebensziel und subjektiver Lebenswille nach gleicher Richtung weisen, liegt die Tragik Penthesi-

leens vielmehr in ihrer inneren und infolgedessen dann auch äußeren Loslösung vom Gesetz des Amazonenstaates; Schillerisch ausgedrückt: im Konflikt zwischen Pflicht und Neigung. Nur daß eben diese „Neigung“ nicht als bloßsubjektive Augenblickswillkür, etwa als romantische Mädchensentimentalität verstanden werden darf, sondern als Bewußtsein oder richtiger als allmähliches leidvolles Bewußtwerden des eigensten Gesetzes ihrer Individualität, die von Natur nicht sowohl auf Erfüllung irgendeines objektiven Berufes gestellt ist, als vielmehr auf Durchleben und Durchkämpfen der in ihr angelegten starken Lebensnotwendigkeiten, Lebensinstinkte und Lebensprobleme höchstpersönlicher Art. Von hier aus scheint sich mir nun eine von der herrschenden Auffassung abweichende, ja ihr in gewissem Sinne gegensätzliche Deutung des persönlichen Lebensgehaltes der Tragödie zu ergeben. Wenn wir in Penthesileens Kampfe mit Achill, sicherlich im Sinne des Dichters selbst, Kleists Ringen um seinen „Guiskard“ gespiegelt sehen, so will uns die Gestaltung des Dramas als rein innerlicher Seelentragödie, in der die äußere Handlung geradezu mit geflissentlicher Nichtachtung behandelt wird, offenbar sagen: nicht darauf ist des Dichters Interesse gerichtet, ob jenes Ringen um das große Werk gelingt oder mißlingt, symbolisch ausgedrückt: ob sich Penthesilea den Achill zu ihren Füßen niederzuzwingen vermag oder nicht, sondern allein darauf, wie und wodurch die Heldin reif wird für ihre innere, persönliche Bestimmung, im Verhältnis zu welcher jenes Ringen um das objektive Ziel des Sieges über Achill (oder also der Bezwingung der dichterischen Aufgabe) lediglich Mittel, Anlaß zur Übung der Kräfte, Gelegenheit zur Auswirkung der inneren Spannungen und zur Aufwühlung der seelischen Problematik bedeutet, aber nicht das Entweder—Oder des tragischen Vorganges selbst. Beim „Guiskard“ lautete Kleists Programm noch, wie wir oben sahen: erst das Werk vollenden, dann sterben. Seitdem aber war ihm, wie ebenfalls schon nach der Seite des persönlichen Lebensprozesses ausgeführt wurde, die große Einsicht zum Erlebnis geworden: zum Sterben — im tieferen Sinne des inneren Abschließens mit dem Leben — gehört vor allem ein Reifsein zum Tode, das nicht bloßes Ergebnis irgendeiner gegenständlichen Leistung sein kann und sei diese an sich die größte, sondern nur Frucht persönlicher Seelenentwicklung. Und diese neuerlebte Erkenntnis eben sehe ich in dem Penthesilea-Drama verkörpert: in diesem Sinne, scheint mir, darf es die Tragödie des Reifwerdens zum Tode genannt werden.

Kleist selbst leitet uns zu dieser Auffassung an. Es bezeichnet den

ersten Höhepunkt der seelischen Entwicklung Penthesileens, wenn sie, im seligen Wahn, ihr heißersehntes Ziel erreicht und den Peliden sich im Zweikampf zum Bräutigam errungen zu haben, den Warnungen der treuen Prothoe und deren mahnendem Vorwurf (V. 1665/66):

„Freud' ist und Schmerz dir, seh' ich, gleich verderblich,
Und gleich zum Wahnsinn reißt dich beides hin,"

zum Trotz, in die Worte ausbricht (V. 1674/82 u. 1686/97):

„O laß mich, Prothoe! O laß dies Herz
Zwei Augenblick' in diesem Strom der Lust,
Wie ein besudelt Kind sich untertauchen;
Mit jedem Schlag in seine üpp'gen Wellen
Wäscht sich ein Makel mir vom Busen weg.
Die Eumeniden fliehn, die schrecklichen,
Es weht, wie Nahn der Götter, um mich her,
Ich möchte gleich in ihren Chor mich mischen,
Zum Tode war ich nie so reif als jetzt . . .
Das Unglück, sagt man, läutert die Gemüter.
Ich, du Geliebte, ich empfand es nicht;
Erbittert hat es, Göttern mich und Menschen
In unbegriffner Leidenschaft empört.
Wie seltsam war, auf jedem Antlitz, mir,
Wo ich sie traf, der Freude Spur verhaßt;
Das Kind, das in der Mutter Schoße spielte,
Schien mir verschworen wider meinen Schmerz.
Wie möcht' ich alles jetzt, was mich umringt,
Zufrieden gern und glücklich sehn! Ach, Freundin!
Der Mensch kann groß, ein Held, im Leiden sein,
Doch göttlich ist er, wenn er selig ist!"

Man hat zum Nachweis des persönlich Erlebten in diesen Versen auf eine Stelle in Kleists Brief an Ulrike vom 14. Juli 1807, also aus der Zeit seiner eifrigen Beschäftigung mit der Penthesilea-Dichtung, verwiesen, wo es heißt: „Vergleiche mich nicht mit dem, was ich dir in Königsberg war. Das Unglück macht mich heftig, wild und ungerecht; doch nichts Sanfteres und Liebenswürdigeres als dein Bruder, wenn er vergnügt ist[175])". Freilich darf man dieser gelegentlichen Äußerung in ihrer nächsten Bedeutung nicht zuviel Gewicht beilegen, da der Dichter mit dem Briefe, in dem sie steht, eine ganz bestimmte Absicht verfolgt, nämlich der Schwester den Gedanken eines nochmaligen Zusammenlebens mit ihm annehmbar zu machen. In tieferem Sinne aber enthält das Bekenntnis allerdings eine Wahrheit: im Glücke des Schaffens fühlte sich Kleist hoch über alles Ungemach des äußeren Lebens hinausgehoben, entrückt in

ein elysisches Reich der „Seligkeit". So hatte es gerade in der Entstehungszeit der „Penthesilea" seine erstaunliche Seelenruhe während der doch wahrlich wenig tröstlichen Monate französischer Kriegsgefangenschaft bewährt. Allein ihren besonderen Klang verleiht jenen Worten Penthesileas doch erst die Deutung der „Lust" als einer reinigenden, läuternden, entsühnenden Macht und die Anspielung auf den Orest-Mythus. Wie der Goethische Orest — denn dieser schwebt hier unserem Dichter bis auf Einzelheiten unverkennbar vor[176]) — nachdem die Schwester sich ihm zu erkennen gegeben hat, in der ekstatischen Vision des Wahnsinns sich tatsächlich in die Gefilde der Seligen entrückt glaubt, so träumt es sich hier, in minderem Grade der Verzückung, die siegestrunkene Amazonenfürstin. Jedoch während dort das ekstatische Erlebnis nur die letzte und höchste Phase eines schon längst im Gange befindlichen Entsühnungsprozesses darstellt, der unmittelbar darauf zur völligen Heilung Orests führt, handelt es sich bei Penthesileens Vision nur um einen Wunschtraum, ja um eine tragische Selbsttäuschung, der bald ein um so grausameres Erwachen folgt. Das stolze Bewußtsein der Todesreife aus dem überschwellenden Glücksempfinden heraus war nur Illusion wie dieses Glücksempfinden selbst; denn, so heißt es in Briefen Kleists kurz vor und während der Entstehung seiner Tragödie: „Wer wollte auf dieser Welt glücklich sein? Pfui, schäme dich, möcht' ich fast sagen, wenn du es willst![177])", und: „Kann man auch nur den Gedanken wagen, glücklich zu sein, wenn alles in Elend darniederliegt?[178])". Der wahre Weg zum Himmel vielmehr geht nur durch tiefes Leid und durch all das Irrsal und die Entwürdigung dieses irdischen Lebens. So hat es Kleist im Sommer 1807 in Châlons auf dem Gemälde Vouets von der sterbenden Magdalena, das ihm so mächtigen Eindruck machte, im Bilde geschaut. Und so hat er es damals im weiteren Schicksal seiner Penthesilea gestaltet, die, in ihrem heiligsten Weibgefühl tödlich verletzt, sich in eine rasende Mänade verwandelt und in sinnbetörter Wut sich, einer Wölfin gleich, mit ihren Hunden auf den Geliebten stürzt, ihn mit den Zähnen zu zerreißen. Was dabei in ihr selbst vorgeht, wird nur indirekt und in knappen Andeutungen berührt; aber wir ahnen es aus der furchtbaren Reaktion ihres Rachebedürfnisses und aus dem dann folgenden Zustande dumpfer Selbstvergessenheit. Langsam und in düsterer, ergreifender Schönheit steigt aus dieser erneuten Verzückung Penthesileens die neue Vision auf, der früheren inhaltlich ähnlich, doch wie verschieden im Gefühlston und auf wie anderem Seelenhintergrunde (V. 2844/50 und 2864/68):

„O sagt mir! — Bin ich ein Elysium?
Bist du der ewig jungen Nymphen eine,
Die unsere hehre Königin bedienen,
Wenn sie, von Eichenwipfeln still umrauscht,
In die krystallne Grotte niedersteigt?
Nahmst du die Züge bloß, mich zu erfreuen,
Die Züge meiner lieben Prothoe an? . . .
Ich bin so selig, Schwester! Überselig!
Ganz reif zum Tod', o Diana, fühl' ich mich!
Zwar weiß ich nicht, was hier mit mir geschehn,
Doch gleich des festen Glaubens könnt' ich sterben,
Daß ich mir den Peliden überwand.

Die beabsichtigte Entsprechung mit Vers 1674 ff. ist offenbar und wird durch V. 2879:

„Er (Achill) stand schon einmal hinterm Rücken mir",

noch besonders betont. Ist nun aber, so müssen wir jetzt fragen, auch dieses neue beseligende Bewußtsein der Todesreife Illusion, gleich Penthesileens erstem, schwergebüßtem Selbstbetrug? Die wiederum auf dem Fuße folgende zerschmetternde Enttäuschung, als die Amazonenkönigin des wahren Sachverhaltes grausend inne wird, scheint diese Frage zu bejahen. Allein die einfache Besinnung auf den ganz andersartigen, ja gegensätzlichen psychologischen Inhalt dieser neuen Desillusionierung vermag alsbald eines Bessern zu belehren. Ist es doch diesmal nicht das racheglühende Enttäuschtsein des in seinen tiefsten und natürlichsten Trieben vom geliebten Manne grausam sich verschmäht, ja verhöhnt fühlenden Weibes[179]), das naturgemäß zur Entladung nach außen drängt und in dieser Entladung gierig sich ersättigt, sondern ein Gefühl schlechthinniger Vernichtung des ethischen Selbst, gemischt, wie es Penthesileens eigne letzte Worte sagen, aus der „Glut des Jammers", dem „heißätzenden Gift der Reue" und wiederum — wundersamer Weise — aus einer „ew'gen Hoffnung", ein lebenzerstörendes Gefühl, das, mit ungeheurer Willensanspannung zu voller Bewußtheit geschärft, gewissermaßen als gewaltsames Stauungsmittel auf das seelische Leben wirkt und es rasch zu völligem Stillstand bringt, damit auch dem physischen Dasein Penthesileens ein Ende bereitend[180]).

Man versteht, daß hier in dichterischem Bilde auf Sekunden zusammengedrängt ist, was in Wirklichkeit das Werk von Monaten oder Jahren sein würde, da auch der stärkste psychische Schmerz erfahrungsgemäß nur langsam und allmählich die Physis zu untergraben vermag. Wichtiger für unsere Betrachtung ist der Gesichtspunkt, daß auch die

seelische Vorbereitung dieses, wenn man so will, rein geistigen Selbstmordes von Kleist poetisch aufs äußerste konzentriert ist: mit der wundervollen Keuschheit des Dichters, der auch noch in seinem Geschöpf die tiefsten Wunden der eignen Brust zu entblößen heilige Scheu trägt. Wir erraten eigentlich erst aus jenen Abschiedsworten Penthesileas so ganz, was für sie die zweite Verzückung und das jähe Erwachen aus ihr bedeutet und wie sich ihr nunmehr erst, trotzdem sie es jetzt nicht wiederholt, das bereits zweimal zuvor gesprochene Wort bewahrheitet: „ich fühle mich zum Tode reif". Das erstemal hatte sie dies Wort, in naiver Verkennung des eignen Selbst, voreilig und der Tiefe des Lebens noch unkundig, ausgesprochen: sie wußte noch nicht, wie weit die Seligkeit des Glückes, im Sinne ihrer Mädchenwünsche, entfernt wäre von der des Todes. Als sie es wiederholte, lagen schwerste innere Kämpfe, tiefstes Leid hinter ihr, aber wie im Nebel: noch war der Lebenstrieb in ihr zu mächtig, um nicht von neuem, diesmal freilich nur wie auf Raub, in einem Moment selbstvergessener Verdunklung des inzwischen in ihr gereiften besseren Bewußtseins, mit dem schmeichelnden Wahn trügerischer Befriedigung der nun erwachten Weibinstinkte ihre jungen Sinne zu betören. Nun mit der erbarmungslos klaren Erkenntnis des Geschehenen auch diese Illusion von ihr abgefallen und der Wille zum Erdenglück in ihrer Brust vollends ertötet ist, spricht sie nicht mehr von ihrer Todesreife, sondern bewährt sie durch die Tat.

Dürfen wir auch hierin ein Bekenntnis Kleists sehen? Von den Zuständen seliger Entrücktheit des glücklich Schaffenden war bereits die Rede. Mindestens ebenso genau kannte freilich der Dichter die Qual vergeblichen Ringens um das Werk, den Fluch der „halben Talente". Wie förmlicher Haß gegen die eigene Schöpfung klingt es aus den letzten Briefen über den „Guiskard", der ihm „ein Halbtausend hintereinander folgender Tage, die Nächte der meisten mit eingerechnet", gekostet und den er endlich in einem Anfall wilder Verzweiflung dem Feuer überantwortet hatte, um dann dem eignen Leben ein Ende zu machen: „und nun ist es aus. Der Himmel versagt mir den Ruhm, das größte der Güter der Erde; ich werfe ihm, wie ein eigensinniges Kind, alle übrigen hin[180a])". Ist das nicht Penthesileens Wüten gegen Achill vergleichbar: Penthesileens, die „wie ein eigensinniges Kind" damit zugleich gegen sich selbst wütet? Und mag nicht der reifere Kleist, der Dichter der Penthesileatragödie, auf diese seine früheren Verzweiflungsausbrüche und die ihnen regelmäßig folgenden Zustände dumpfer Selbstentfremdung des Geistes mit ähnlichen Gefühlen zurückgeblickt haben

wie seine Penthesilea auf ihre Wahnsinnstat? Nur daß eben auch das Positive dieser schweren Erlebnisse seiner Orestnatur ihm offenbar immer klarer bewußt wurde, was seine Heldin in ihrem Todesmonolog nur mit dem *einen* Worte von „der Hoffnung ew'gem Amboß" streift: ich meine den Gedanken, daß der Weg zur wahren, nämlich ethischen Todesreife weniger über die kargen, mehr oder minder illusorischen Augenblicke des Glückes und des Gelingens führt als durch das Purgatorium von Leid, Mißlingen, Erniedrigung und Schuld. Ist es zu kühn, zur Verdeutlichung hier zu erinnern an Schopenhauers Lehre von den kurzen Momenten ästhetischer Beseligung durch die Kunst — bei Schopenhauer im Genießen, bei Kleist im glücklichen Schaffen — und von der allein wahrhaften und illusionsfreien Beseligung durch die (ethische) Mortifikation des Willens zum Leben? Oder an das Wort des Meisters Eckhart von dem Leiden als dem Tier, das uns am schnellsten trägt zur Vollkommenheit: weit schneller, so dürfen wir, wie mir scheint, im Sinne des Penthesileadichters hinzufügen, und weit sicherer als selbst die genialste schöpferische Betätigung. In diesem Verstande möchte ich das Penthesileadrama, im Zusammenhang mit obiger Deutung des „Guiskard", als eine Art Gegenstück, ja Palinodie zu diesem bezeichnen; nämlich als das großartige Denkmal der Entwicklung Kleists aus vorwiegend ästhetischer zu tiefernst ethischer Lebensauffassung: einer Entwicklung, die in seinem letzten Drama weihevoll sich vollendet.

„Der Prinz von Homburg", so beginnt Hebbel seine bekannte Beurteilung des Dramas, „gehört zu den eigentümlichsten Schöpfungen des deutschen Geistes, und zwar deshalb, weil in ihm durch die bloßen Schauer des Todes, durch seinen hereindunkelnden Schatten erreicht worden ist, was in allen übrigen Tragödien... nur durch den Tod selbst erreicht wird: die sittliche Läuterung und Verklärung des Helden. Auf dieses Resultat ist das ganze Drama angelegt[181])." Das wird erwiesen durch eingehende Analyse der seelischen Entwicklung Homburgs, die zum Teil Gedanken des Hebbelschen Jugendaufsatzes „Über Theodor Körner und Heinrich von Kleist[182])" wieder aufnimmt. Im Sinne unseres Themas und des bisher Dargelegten dürfen diese Betrachtungen Hebbels in folgender Richtung weitergeführt, zugleich aber auch modifiziert werden:

Homburgs innere Entwicklung erscheint, insofern die Rückwirkung des drohenden Todes auf die Seele des Helden ihr mächtigster Hebel ist, als ein Seitenstück des Guiskard-Dramas, wie dessen vermutlicher innerer

Fortgang oben erschlossen wurde. Hier wie dort handelt es sich um einen Todgeweihten — ob vermeintlich oder wirklich: der psychische Reflex ist der nämliche — den die verzweifelte Lage zu extremen Entschlüssen treibt; hier wie dort bäumt sich der Lebenstrieb mit allen Kräften gegen das nahende Verhängnis auf; hier wie dort beseitigt das Außerordentliche und unerbittlich Drängende der Situation alle Hemmungen moralischer Bedenken und schafft den elementarsten Wesenstendenzen freien Lauf. Die solchergestalt bloßgelegten innersten Motive des Handelns sind nun freilich in einem und dem anderen Falle sehr verschiedener Art: bei Guiskard ungemessener Wille zur Macht; bei Homburg der animalische Selbsterhaltungstrieb des jungen, im frischesten Safte stehenden Lebens. Gerade angesichts der Einwände, die immer wieder gegen die hemmungslosen Äußerungen dieser Todesfurcht des Prinzen erhoben worden sind, scheint es mir geboten, im Gegensatz zu Hebbel, wenigstens zu dem Hebbel von 1850 — der von 1835 dachte hierüber noch anders[183]) — die organische Bedeutung der Eingangs- und der ihr entsprechenden Schlußszene des Stückes für die Charaktermotivierung Homburgs zu betonen. Homburg ist eben kein kriegerischer „Held" im landläufigen Sinne: er stellt sich vielmehr, gleich Goethes Egmont, als visionäre Phantasienatur dar, die sich wohl jubelnd in den Rauschtod der Schlacht zu stürzen vermag, die aber auch die Schauer und Schrecken des vollbewußten, langsamen, durch äußere Gewalt erzwungenen Sichlosreißens vom warmen Leben, von der „süßen Gewohnheit des Daseins" mit der ganzen Vergegenwärtigungs- und Empfindungsfähigkeit hochgesteigerter seelischer Intensität in sich durchlebt. Das ist kein überflüssiges romantisches Beiwerk, wie Hebbel will; das ist, so wurde oben gezeigt, die eigenste Erfahrung des Dichters, dem eben dieser Dualismus, freilich in der noch weit schärferen Zuspitzung des Widerspruchs zwischen immer erneuter Versuchung zum Tode durch eigne Hand und dann doch wieder scheuem Zurückbeben vor der unvermutet drohenden Vernichtung, längst zum quälenden persönlichen Problem geworden war[184]). Im Grunde liegt hier freilich gar kein eigentlicher Widerspruch vor; denn die Geringschätzung des Lebens als solchen, des Lebens als bloßer Form, ist bei schöpferischen Naturen wie Kleist nur die Kehrseite, das Korrelat des Bedürfnisses intensivster Lebenserfüllung, welch letzteres den instinktiven Abscheu vor äußerer Lebensbedrohung notwendig in sich schließt. Und auch die viel angefochtene Maßlosigkeit, mit der sich die Todesfurcht des Prinzen äußert, entspricht lebenstreu der psychologischen Besonderheit des plötzlich aus dem Himmel seiner Illusionen

in rauheste Erdenwirklichkeit versetzten Phantasiemenschen, der, ethisch noch ungefestigt und haltungslos, nun mit nicht minderer Wollust in Vorstellungen und Hyperbeln ausgesuchter Selbstentwürdigung und Selbstqual schwelgt wie zuvor in ehrgeizigen Träumen naiver Selbstvergötterung. Ein ähnlich jäher Wechsel, wenn auch, dem klassizistischen Stil entsprechend, in gedämpfteren Tönen, ist ja auch Goethes Tasso nicht fremd.

Eben diese Stunde tiefster Selbsterniedrigung des Prinzen aber bildet, wie Hebbel mit Recht hervorhebt, die unmittelbare und unerläßliche Voraussetzung seines inneren Aufstiegs. Aus dem Todgeweihten wird — und hier sehen wir uns nun vom Problemkreis des „Guiskard" zu dem der „Penthesilea" weitergeführt — ein Todesreifer. Und wie dort vollzieht sich diese Entwicklung durch ein Hinüberwachsen des Todesproblems aus der ästhetischen in die ethische Sphäre. Nur daß hier dieser Prozeß nun nicht mehr in der, wenn auch von mystisch fernem Hoffnungsstern verklärten Mortifikation des Lebenswillens und Glücksverlangens endet, sondern zwar durch solche hindurch, zugleich aber über sie hinausführt zur inneren Überwindung auch des Todes, zur ethischen Wiedergeburt. Noch energischer als in der Penthesileatragödie hat der Dichter hier den seelischen Prozeß auf wenige symbolische Momente — und zudem wie großartig lakonische! — zusammengedrängt. Zunächst der wortkarg-verhaltene Monolog, einer der grandiosesten Kleists, nach des Prinzen Rückkehr ins Gefängnis: „Das Leben nennt der Derwisch eine Reise…", der in seiner skeptischen Nachdenklichkeit die bisherige Allgewalt der naiven Lebensinstinkte bereits in Frage gestellt zeigt. Dann die erhabene Peripetie, der Durchbruch des sittlichen Geistes durch die sinnliche Natur: die Selbstverurteilung des zum Richter über die eigene Tat Aufgerufenen in Gegenwart der unter Zittern bewundernden Geliebten. Hier ist es wiederum bezeichnend für das Wesen des Phantasiemenschen, daß sich der neue, tiefere Heroismus Homburgs entzündet und aufrichtet an dem zugleich beschämenden und erhebenden Vorbilde des Kurfürsten, dessen Großmut er sich nicht als Unwürdiger erweisen darf. Wir kennen aus anderen Dichtungen, den „Schroffensteinern", der „Hermannsschlacht", vor allem dem „Kohlhaas", Kleists unbeugsamen Rechtssinn als ein Grundelement seiner sittlichen Persönlichkeit. Dieser natürliche Rechtssinn, verbunden mit edlem Stolze und geläutert zu männlichem Verantwortlichkeitsgefühl, wird auch seinem Helden zum Vermittler des tiefsten ethischen Erlebnisses, des Bewußtseins schwerer Schuld und des ernsten Willens zu ihrer Sühnung. Wie diese sich vollziehen soll, mag sich dabei des Prinzen klarer Vorstellung zunächst immer

noch entziehen. Erst im letzten Akt gibt ihm die Revolte der Offiziere Gelegenheit, jenem Schuldbewußtsein durch den Entschluß zu freiem Opfertod im Dienste der überpersönlichen Idee des Gesetzes und Staates oder der sittlichen Gemeinschaft überhaupt Genüge zu tun und damit „den Feind in uns, den Trotz, den Übermut" endgültig zu überwinden. Dabei ist es wieder ein Meisterzug, wie der Anblick des ihm bestimmten Grabes, der zuvor den noch in sinnlicher Lebensgier Befangenen zum Äußersten der Entwürdigung getrieben hatte, nunmehr die Opferbereitschaft des Todesreifen nur bestärkt und vertieft. „Versöhnt und heiter" schließt Homburg die Rechnung mit der Welt ab, mit seiner letzten Bitte noch des Wohles der ihm Nächststehenden eingedenk.

„Wenn ich zehn Leben hätte, könnt' ich sie besser brauchen nicht als so", hatte der Prinz nach der Fehrbelliner Schlacht, beim Anhören der bedeutsam in das Drama eingeflochtenen Erzählung vom heldenmütigen Opfertod des Stallmeisters Froben, ausgerufen. Der Tod, dem er freiwillig entgegengeht, ist ein Opfertod in um so viel höherem Sinne, als der einsame Märtyrertod für eine Idee sittlich höher steht denn der Schlachtentod des Soldaten. Kennt doch unsere arme Erde überhaupt nichts Höheres als solche freiwillige Hingabe des Lebens an die Idee. Oder vielmehr: eben durch solche Hingabe wächst der Mensch über das Irdische und seinen Gegensatz von Leben und Tod als über ein bloß Natürliches und daher im Grunde nur Scheinhaftes hinaus. Diese Einsicht als persönliches Erlebnis und ihre dichterische Gestaltung im „Homburg" stellt die letzte Folgerung und die Krönung des Kleistischen Ringens mit dem Todesproblem dar. Philosophisch hat diesem Gedanken in Kleists Tagen niemand machtvolleren und tiefsinnigeren Ausdruck gegeben als Fichte, und zwar in eben jener Schrift, deren Lektüre nach Cassirers Nachweis[185]) so bedeutsam in die seelische Entwicklung der Frühzeit des Dichters eingegriffen hat, in der „Bestimmung des Menschen". Im dritten Buche dieser Schrift, die den Übergang vom Standpunkt der Wissenschaftslehre zu der religiös bestimmten Weltansicht des späteren Fichte mit am schärfsten bezeichnet, entwickelt der Philosoph seine von Fritz Jacobi nicht unbeeinflußte Lehre vom „Glauben" als der einzigen Quelle echter Gewißheit, als unserem alleinigen Organ für wahrhafte Realität, welch letztere, dem theoretischen Verstande niemals zugänglich, nur der ethischen Gesinnung sich erschließe. Hier öffne sich auch die einzige Pforte zur höheren, übersinnlichen Welt. Und nun entfaltet sich der Tiefsinn von Fichtes philosophischem Unsterblichkeitsglauben in folgenden Sätzen: „Ich bin unsterblich, unvergänglich, ewig,

sobald ich den Entschluß fasse, dem Vernunftgesetze zu gehorchen; ich soll es nicht erst werden. Die übersinnliche Welt ist keine zukünftige Welt, sie ist gegenwärtig; sie kann in keinem Punkte des endlichen Daseins gegenwärtiger sein als in dem andern; nach einem Dasein von Myriaden Lebenslängen nicht gegenwärtiger sein als in diesem Augenblicke ... Ich ergreife durch jenen Entschluß die Ewigkeit und streife das Leben im Staube und alle andern sinnlichen Leben, die mir noch bevorstehen können[185a]), ab und versetze mich hoch über sie. Ich werde mir selbst zur einigen Quelle alles meines Seins und meiner Erscheinungen; und habe von nun an, unbedingt durch etwas außer mir, das Leben in mir selbst. Mein Wille, den ich selbst, und kein Fremder, in die Ordnung jener Welt füge, ist diese Quelle des wahren Lebens und der Ewigkeit[186])". Und noch unmittelbarer als philosophischer Kommentar der Lösung, in die Kleist sein Homburg-Drama enden läßt, wirken die weiteren Sätze der Fichteschen Schrift: „Den Sinn, mit welchem man das ewige Leben ergreift, erhält man nur dadurch, daß man das Sinnliche und die Zwecke desselben wirklich aufgibt und aufopfert für das Gesetz, das lediglich unseren Willen in Anspruch nimmt und nicht unsere Taten; es aufgibt, mit der festen Überzeugung, daß dieses Verfahren vernunftmäßig und das einzige vernunftmäßige sei. Erst durch diese Verzichtleistung auf das Irdische tritt der Glaube an das Ewige hervor in unserer Seele und wird isoliert hingestellt als die einige Stütze, an die wir uns noch halten können, nachdem wir alles andere aufgegeben – als das einige belebende Prinzip, das unseren Busen noch hebt und unser Leben noch begeistert. Wohl muß man, nach den Bildern einer heiligen Lehre, der Welt erst absterben und wiedergeboren werden, um in das Reich Gottes eingehen zu können[187])". Endlich die nächste und augenscheinlichste Parallele zu Kleists Drama aus der Fichteschrift, deren Schlußworte: „Es verschwindet vor meinem Blicke und versinkt die Welt, die ich noch soeben bewunderte. In aller Fülle des Lebens, der Ordnung und des Gedeihens, welche ich in ihr schaue, ist sie doch nur der Vorhang, durch die eine unendlich vollkommnere mir verdeckt wird, und der Keim, aus dem diese sich entwickeln soll. Mein Glaube tritt hinter diesen Vorhang und erwärmt und belebt diesen Keim. Er sieht nichts Bestimmtes, aber er erwartet mehr als er hienieden fassen kann und je in der Zeit wird fassen können[188])".

Bedarf es wirklich noch des Hinweises auf einzelne Bilder und Wendungen bei Fichte, wie auf das von der „unsterblichen Psyche", die hienieden „an den Boden angeheftet" und deren „Fittiche gebunden"

seien[189]), die aber dann „die Raupenhülle abstreife und ihre Flügel entfalte, auf denen sie zunächst über sich selbst schwebe und noch einen Blick auf die verlassne Hülle werfe, um sodann in höheren Sphären zu leben und zu walten[190])?" Oder auf jenes andere von dem Auge, welches, nachdem das Herz alle irdische Begier überwunden hat, das Universum in verklärter Gestalt erblicke. „Denn," so fährt Fichte fort, „ich bin dir (der Gottheit) verwandt, und was ich rund um mich herum erblicke, ist mir verwandt; es ist alles belebt und beseelt und blickt aus hellen Geisteraugen mich an und redet mit Geistertönen an mein Herz. Auf das mannigfaltigste zerteilt und getrennt schaue in allen Gestalten außer mir ich selbst mich wieder und strahle mir aus ihnen entgegen, wie die Morgensonne in tausend Tautropfen mannigfaltig gebrochen sich selbst entgegenglänzt[191])". Bedarf es dieser Einzelzitate, um unmittelbar zum letzten Monolog Homburgs überzuleiten, der gleichsam alle diese Fichteworte in dichterische Anschauung transponiert, indem er seinerseits von ihnen wie mit ideeller Transparenz durchleuchtet wird? Noch einmal wird hier Kleists „Sternenglaube" und Sonnenkult mystisch lebendig:

„Nun, o Unsterblichkeit, bist du ganz mein!
Du strahlst mir, durch die Binde meiner Augen,
Mit Glanz der tausendfachen Sonne zu!
Es wachsen Flügel mir an beiden Schultern,
Durch stille Ätherräume schwingt mein Geist;
Und wie ein Schiff, vom Hauch des Winds entführt,
Die muntre Hafenstadt versinken sieht,
So geht mir dämmernd alles Leben unter:
Jetzt unterscheid' ich Farben noch und Formen,
Und jetzt liegt Nebel alles unter mir."

Unwillkürlich gedenkt man des sühnenden Opfertodes eines anderen Lebensüberwinders, des Hölderlinschen Empedokles[192]):

„Es ist geschehn. Den Sterblichen gehör' ich
Nun nimmer an. O Ende meiner Zeit!
O Geist, der uns erzog, der du geheim
Am hellen Tag und in der Wolke waltest,
Und du, o Licht! und du, du Mutter Erde!
Hier bin ich ruhig, denn es wartet mein
Die längstbereitete, die neue Stunde
Nun nicht im Bilde mehr, und nicht, wie sonst,
Bei Sterblichen, im kurzen Glück, ich find',
Im Tode find' ich den Lebendigen
Und heute noch begegn' ich ihm . . .
. . . .

O euch, ihr Genien!
Die ihr, da ich begann, mir nahe waret,
Ihr Fernentwerfenden! euch dank' ich, daß ihr mir's
Gegeben habt, die lange Zahl der Leiden
Zu enden hier, befreit von andrer Pflicht,
In freiem Tod, nach göttlichem Gesetze!"

Aber auch an Novalis darf nochmals erinnert werden und an die religiös-mystische Deutung des Todesentschlusses in seinem „Journal" als eines vorbildlichen Opfer- und Sühnetodes: „Mein Tod soll Beweis meines Gefühls für das Höchste sein, echte Aufopferung — nicht Flucht — nicht Notmittel." Und: „Beim Grabe (Sophiens) fiel mir ein, daß ich durch meinen Tod der Menschheit eine solche Treue bis in den Tod vorführe. Ich mache ihr gleichsam eine solche Liebe möglich [193])". Allen drei Dichtern, Hölderlin, Novalis und Kleist, ist eben jenes „alte, feste Schicksalswort" zum tiefsten Erlebnis geworden, „daß", wie Hölderlins Hyperion in seinem letzten Brief an Bellarmin kündet, „eine neue Seligkeit dem Herzen aufgeht, wenn es aushält und die Mitternacht des Grams durchduldet, und daß, wie Nachtigallgesang im Dunkeln, göttlich erst in tiefem Leid das Lebenslied der Welt uns tönt [194])". Allen drei Dichtern aber hat sich auch zugleich aus eben diesem Erleben das Mysterium des „Stirb und Werde!" erschlossen, welches als das letzte Geheimnis alles Lebens und als die tiefste Antwort auf die Rätselfrage des Todes in ihren reifsten Dichtungen verschiedengestaltig und doch dem Wesen nach einheitlich sich spiegelt. —

Ricarda Huch hat einmal Hardenbergs Ringen um das freiwillige Ende, nach dem Tode seiner Braut, eine „umgekehrte Tragödie" genannt [195]). Dieselbe Bezeichnung darf man, im Sinne des früher wiedergegebenen Eingangs der Hebbelschen Analyse des Dramas, auf den „Homburg" anwenden: hier wie dort endet die durch tiefstes Leid hindurch errungene Bejahung des Todes in neuem, höherem Leben, in einer „Wiedergeburt". Gleichwie der Held von Novalis' Tagebuch, kehrt Homburg, der eben noch — dies wiederum ein Zug von unnachahmlicher Anmut — am lieblichen Duft der Nachtviole träumerisch sich gelabt hat, halb widerwillig ins Leben zurück. Ich brauche nach dem oben ausführlich Erörterten nicht näher darzulegen, weshalb ich die, vor kurzem noch von Julius Bab [196]) geistvoll vertretene, Ansicht der Kleistinterpreten, die in des Dichters eignem Ende, das äußerlich freilich einem Tragödienschluß sehr nahe kommt, den vollen Gegensatz zu jenem verklärenden Ausgang seines letzten Dramas erblicken, nicht teilen kann. Das Leben,

dem der zum zweitenmal aus symbolischer Traumvision erweckte Homburg neu gewonnen wird, ist ja nicht die äußerliche Welt der Lorbeerkränze und Liebeserfüllungen, der Schlachten und Siege: es ist ein innerliches und wesenhaftes, das ihm nicht entrissen würde, auch wenn er etwa im nächsten Kampfe fiele. Und der Tod, dem Kleist selbst, nicht ganz zwei Jahre nach der Vollendung seiner reifsten Dichtung, freiwillig entgegen ging, war weder ein Verzweiflungsschritt noch das Werk momentaner Geistesstörung, sondern, in seinem Sinne und dem seiner Freundin, der Opfertod eines Todgeweihten, aber auch Todesreifen, und darum die sichere Pforte zu einem höheren, wesenhafteren Leben. Wenn Kleist letzteres in metaphorischer Märchensymbolik als ein Paradies von „lauter himmlischen Fluren und Sonnen" schildert, „in deren Schimmer wir, mit langen Flügeln an den Schultern, umherwandeln werden[197])", „nachdem unsere Seelen sich, wie... fröhliche Luftschiffer, über die Welt erhoben" haben, so deuten die unverkennbaren Anklänge dieser und anderer Stellen seiner Abschiedsbriefe an den Todesmonolog seines Homburg nochmals auf die großartige innere Einheit und Folgerichtigkeit seines Lebens, Sinnens und Dichtens zurück. Ihr Nachweis, in besonderem Hinblick auf das für diese drei Dimensionen seiner Geisteswelt gleich wichtige Todesproblem und in bewußtem Gegensatz zu der vorherrschenden Richtung der Kleistforschung[198]), war die Endabsicht dieser Studie, der ich, in Kleists eigenem Sinne wie ich zu zeigen suchte, kein besseres Motto zu geben wüßte als das sinnschwere und hoffnungsinnige Wort des Angelus Silesius[199]):

„Der geheime Todt.
Todt ist ein seelig Ding: Je kräfftiger er ist:
Je herrlicher darauß, daß Leben wirdt erkist."

. . . .

Die wesentlichsten Ergebnisse auch dieser Studie seien zum Schluß in einige Thesen zusammengefaßt:

1. Das Todesproblem bildete von frühauf ein durchgehendes Grundthema des persönlichen Erlebens wie des religiös-philosophischen Sinnens und des dichterischen, insbesondere dramatischen Gestaltens Kleists.

2. Und zwar vollzieht sich in dieser Hinsicht bei ihm eine folgerichtige Entwicklung, die in seinem Leben und in seinem Schaffen im wesentlichen parallel vor sich geht und so — im Gegensatz zu der in der Kleist-Forschung herrschenden Auffassung — die tiefe innere Einheitlichkeit dieses Lebens und Schaffens bezeugt.

3. Der eigentliche Sinn dieser Entwicklung ist eine fortschreitende

ethische Verinnerlichung jenes durchgängigen Grundmotivs seines Seelenlebens, deren Hauptphasen sich für sein persönliches Leben in den prägnanten Kennworten andeuten lassen: todgeweiht (für das eigene Bewußtsein) — todesreif (in ethischer Bedeutung) — todüberwindend (durch freien Liebes- und Opfertod, wie er ihn verstanden und ausgeführt hat).

4. Diesen drei Phasen der persönlichen Entwicklung des Dichters entsprechen in seiner Dramatik: „Guiskard" (neben Szenen der „Familie Schroffenstein" und der „Hermannsschlacht") als die Tragödie des dem-Tode-Geweihtseins; „Penthesilea" als die Tragödie des Reifwerdens zum Tode; „Homburg" als das — jenseits des Gegensatzes der herkömmlichen Unterscheidungen der dramatischen Untergattungen stehende — Drama der inneren Überwindung des Todes.

5. Für die — naturgemäß mehr aphoristische — theoretische Beschäftigung Kleists mit dem Todesproblem läßt sich jene Parallele wenigstens insofern durchführen, als auch hier eine fortgehende Verinnerlichung des anfänglich noch wesentlich aufklärerisch-moralistisch gefaßten „Sternenglaubens" festzustellen ist zu einer schmerzgeläuterten Vertiefung des Unsterblichkeitsgedankens oder der Unsterblichkeitsahnung, für die der dualistische Gegensatz „Leben und Tod" im äußeren Verstande seinen Sinn verloren hat, weil ihr das Mysterium des „Stirb und Werde!" im Leben selbst offenbar geworden ist.

6. Mit all dem reiht sich Kleist, nicht ohne unmittelbare genetische Beziehung, in der Hauptsache jedoch aus eigenstem Wesen und Erleben, als menschlich wie dichterisch gleich machtvoller Repräsentant in die große Entwicklung der Todes-, Unsterblichkeits- und Palingenesieauffassung ein, die, in bewußtem Gegensatz zu dem Dualismus der rationalistischen Aufklärung, vom Sturm und Drang zur Romantik hinüberführt und deren auch für Kleist bedeutsame Linie speziell von Herder zu Novalis die vorausgehenden Aufsätze im einzelnen nachzuzeichnen versucht haben[200].

Nachträglich — wie ich besonders betonen möchte, d. h. Jahre nach Abfassung dieser Studie — lese ich die tiefgreifenden Ausführungen von Karl Jaspers (Psychologie der Weltanschauungen, Berlin 1919) über „Aufopferung des Selbst" (das. S. 365 ff.). Ich kann mir nicht versagen, hier folgende Sätze daraus, unmittelbar vor der Drucklegung meiner eigenen Darstellung, anhangsweise wiederzugeben: „Niemand, der sein Leben nicht gewagt hat und zu wagen bereit ist, wird sich echt

und verläßlich als ein geistiges Selbst empfinden; aber darum doch nicht jeder, der es gewagt hat. Dazu muß das Wagen der Existenz der Gipfel eines Sichopfernkönnens im einzelnen sein, das Letzte einer Reihe, in der der Mensch auf viele Gestalten des Selbst opfernd verzichtet, um Selbst zu werden. Nur sofern das Sichwagen und Sichopfern die ganze Existenz durchdringt, wird ein geistiges Selbst. Man kann auch sagen: jede Form des natürlichen Selbst wird der Potenz nach aufgehoben, damit das Selbst des Geistes werde (d. h. als ein Allgemeines sich verwirkliche): wirtschaftliche Macht, Genuß und Lust, Anlagen und Neigungen, Triebe und Bedürfnisse, die Arten der Würde." Wenn Jaspers fortfährt: „Diese Bewegung ist der Gegensatz zur Bewegung, die der Potenz nach im Selbstmord endet", so ist es klar, daß er im letzteren Falle den durchschnittlichen Selbstmord als „Flucht und Notmittel" (im Sinne des Novalis) meint, zu dem das „die ganze Existenz durchdringende Sichwagen und Sichopfern" den schärfsten Kontrast bildet. Ebendieses aber, das „Selbstwerden durch Selbsthingabe und Selbstopfer", sucht meine Studie in seiner einzigartigen Verwirklichung als Grundthema von Kleists Leben, Denken und (vor allem: dramatischem) Gestalten aufzuzeigen: als Grundthema von Kleists Leben und Schaffen, welch letzteres eben dadurch als Höhepunkt der mit Herder anhebenden Entwicklung unseres Problems, wie sie oben charakterisiert wurde, sich darstellt. Daß Jaspers mit dem Prozeß der „Selbstwerdung" wirklich dasselbe meint wie ich mit dem Terminus „Wiedergeburt", erhellt aus einem Satz wie diesem: „Im Prozesse des Selbstwerdens ist es der entscheidendste Schritt, daß die empirische Existenz als etwas Verlierbares erlebt wird, und doch eine Existenz eines Selbst im Verlust der zeitlichen Existenz glaubend erfahren wird" (das. S. 365). Im übrigen kann vielleicht gerade der Vergleich von Jaspers', von so ganz anderen Gesichtspunkten ausgehenden und doch zu mannigfach mit den meinigen verwandten Ergebnissen führenden Darlegungen über Tod, Unsterblichkeitsglauben, Selbstaufopferung usw. (S. 104 ff., 229 ff., 365 ff. seines Werkes u. ö.) mit dem Inhalt vorliegender, von seinem Buche völlig unabhängiger Schrift dazu beitragen, die Würdigung von Novalis' Todesentschluß und Kleists Todeshandlung endlich über die kümmerliche Enge und Verständnislosigkeit rationalistischer oder moralistischer Philisterweisheit hinauszuheben.

V. Nachwort.

Die vorausgehenden vier Abhandlungen sind entstanden aus langjährigen Studien, die, von verschiedenen Ansatzpunkten her und zunächst in relativer gegenseitiger Unabhängigkeit der Problemstellung und -durchführung, an bedeutsamen Einzelerscheinungen und Sonderfragen die inneren Zusammenhänge sachlichen wie genetischen Charakters tiefer zu ergründen suchten jener letzten Endes einheitlichen großen deutschen Geistesbewegung, die, in betontem und prinzipiellem Gegensatz zum Rationalismus und Dualismus der Aufklärung, vom sogenannten Sturm und Drang zur Romantik und zum 19. Jahrhundert hinüberführt. Sie ziehen so gleichsam in bewußter Eindimensionalität die Linie weiter, deren eine Ausgangsstelle mein größeres Hamannbuch für das Ganze einer einzelnen bahnbrechenden Persönlichkeit und ihres Lebenswerkes in monographischer Ausführlichkeit und mehrdimensionaler Abrundung festgelegt hat.

Und zwar ergab sich mir in dieser Hinsicht, zuerst von Novalis aus, ungesucht und fast unwillkürlich, das Problem des Todes und der Unsterblichkeit sozusagen als natürliches heuristisches Prinzip. Dabei wirkte freilich eine doppelte Anknüpfung an Diltheys Essaysammlung „Das Erlebnis und die Dichtung" mit: eine grundsätzliche und eine speziellere. Ich habe bereits vor fünf Jahren in meiner kleinen Schrift „Weltanschauung und Dichtung[1])" die Bedeutung der durch Diltheys realpsychologische Theorie und Praxis gerade uns heutigen Literarhistorikern dringlich gewordenen Forderung begründet, den an sich so vieldeutigen Begriff des „Lebensgefühls" im Sinne des Urhebers seiner wissenschaftlichen Verwendung prinzipiell zu klären und unseren besonderen Zwecken systematisch dienstbar zu machen. Wichtige Gesichtspunkte hierfür bietet jetzt, in selbständiger Weiterführung der Diltheyschen Erlebnis-, Struktur- und Typenpsychologie, Spranger in seinen „Lebensformen[2])". Auch die anregenden Winke in Ermatingers neuem Durchblick durch die literaturwissenschaftliche Prinzipienlehre sind hier zu nennen[3]). Auf meine Weise hab' ich im Eingang der Kleistabhand-

lung einiges Prinzipielle zu dieser Frage bemerkt. Nun aber las ich in dem Goethe-Essay Diltheys den Satz: „Das Verhältnis, welches am tiefsten und allgemeinsten das Gefühl unseres Daseins bestimmt, (ist) das des Lebens zum Tode; denn die Begrenzung unserer Existenz durch den Tod ist immer entscheidend für unser Verständnis und unsere Schätzung des Lebens[4])." Und speziell die Novalisstudie derselben Sammlung schien mir diese Wahrheit in vorbildlicher Weise für das Verständnis eines Dichters und seines Werkes fruchtbar zu machen. Freilich, der ganzen Art solcher Essays entsprechend, mehr nur impressionistisch andeutend, persönlich einfühlend, subjektiv erahnend. In einer größeren Arbeit, die ich in einiger Zeit vorlegen zu können hoffe, will ich zu zeigen versuchen, wie man gerade hier, bei dem Dichter der Hymnen an die Nacht, mit Hilfe Diltheys über dessen vorläufige Ergebnisse — die er selbst ja nie anders denn als vorläufige und zur Anregung weiterer Forschung bestimmte betrachtet hat[5]) — hinauskommen kann. Die beiden Novalisstudien dieser Sammlung sind Vorarbeiten dazu; in ihren Sonderaufgaben und deren Lösung freilich ganz selbständig, unter sich aber eng zusammenhängend.

Inzwischen hatte sich mir nämlich gleichzeitig oder schon früher, noch unbeeinflußt von jenem allgemeinen Satze Diltheys und seiner Veranschaulichung an Novalis, die Bedeutung des Todesproblems auch für Herders und anderseits für Kleists Leben und Schaffen mehr und mehr erschlossen. Und zu jenem, der in gewisser Weise, wie die erste Studie, wenn auch nur andeutend, zu zeigen versucht, die Entwicklung dieses Problems im bisherigen 18. Jahrhundert, kraft seines neuartigen persönlichen Erlebens und geistesphilosophischen Schauens, gleichsam auf höherer Stufe zusammenfaßt und neu deutet, ergaben sich dann gerade unter diesem Gesichtspunkte von Novalis her wie von selbst die bedeutsamen bisher unbeachteten Beziehungen auch genetischer Art, die in den zwei Novalisaufsätzen dargelegt und für die Entstehungsgeschichte, Datierung und Deutung der Hymnen an die Nacht verwertet sind. Kleist dagegen steht, seiner spröden Besonderheit nach, auch in dieser Hinsicht eigenwüchsiger da: das unmittelbare, höchstpersönliche, konkret-sinnenfällige Erlebnis spielt bei ihm, diesseits aller spekulativen Verallgemeinerung oder religiös-mystischen Sublimierung, eine unvergleichlich stärkere Rolle als bei dem träumerischen, anlehnungsbedürftigen, vergeistigungssüchtigen Novalis. Und dennoch, wie schärferem Zusehen auch bei ihm die Fäden deutlich sichtbar werden, die seine grandios einheitliche und eigengesetzliche Entwicklung als Mensch, Dichter und Grübler fein, aber un-

zerreißbar mit dem Erleben und Gestalten seiner Zeit, seiner Generation und geistigen Umwelt bzw. von deren nächstvorhergegangenen Wegbereitern verknüpfen, führt die letzte Abhandlung des näheren aus.

Was sie jedoch, ebenso wie die drei anderen Studien, einzeln für sich nicht ausdrücklich sagt, was aber alle vier in ihrem inneren Zusammenhange stillschweigend andeuten, ist dies: die jeweilige Auffassung und Lösung des Todesproblems bildet einen wichtigen Gradmesser für die Wendung jener Geistesepoche zum Irrationalismus. Denn alle Wiedergeburt setzt notwendig den Tod und also einen Bruch in der Einheitlichkeit des Lebens, einen Durchgang durch ein Lebens-Jenseits, eine Durchbrechung der ruhigen, naturhaften, organischen Evolution voraus. Der Palingenesiegedanke ist wohl überhaupt die oder wenigstens eine typische Antwort der den Gegensatz und Widerspruch in sich aufnehmenden „gebrochenen“ oder irrationalen Form des Pantheismus oder „objektiven Idealismus [6])“ auf das Todesproblem. Darum klingt bei Herder diese Antwort noch unklar, stammelnd, ihrer prinzipiellen Tragweite halb unbewußt, vermengt mit naturhaftem Evolutionismus, wenn auch dann wieder ahnungsvoll innig und hochgemut, entsprechend der janusartigen Unentschiedenheit des ihr zugrunde liegenden, noch halb in pietistischer, moralistischer und sensualistischer Verpuppung stecken bleibenden Erlebens und Denkens. Für Novalis' persönliche Erfahrung und Weltansicht dagegen wird die „Wiedergeburt“ durch Nacht und Tod hindurch zum befruchtenden Mittelpunkt alles wahrhaften Lebens und daher auch zum sozusagen natürlichen, befreienden, sieghaft zweifellosen Lösungswort des alten Rätsels. Und das Leben wie die Dichtung Heinrich von Kleists, in dem sich die Wendung der Romantik zum Irrationalismus für unsere Betrachtung vollendet, verkörpert das von dem hektischen Tiefsinn Hardenbergs ahnend Erfühlte und Erschaute, mit einer Art antirationalistischen Trotzes, in greifbarer, lebenswarmer, dramatisch durchkämpfter Sinnenfälligkeit als großartigste Verbildlichung des Wortes des alten Irrationalisten, Vorromantikers und „Wiedergeborenen“ Hamann: „Nichts als die Höllenfahrt der Selbsterkenntnis bahnt uns den Weg zur Vergötterung [7])“.

Hier nun aber öffnet sich noch ein weiterer Ausblick. Nicht von ungefähr trifft jener geistesgeschichtlich fundamentale Vorgang der Verschmelzung des panentheistisch-immanenten Lebensgefühles und Weltgedankens mit dem Kerngehalt christlicher Frömmigkeit innerhalb der romantischen Bewegung zusammen mit der Wendung dieser Bewegung

zum Irrationalismus[8]). Liegt doch im innersten Wesen des Christentums, wie es jene romantischen Generationen neu an sich erfuhren, im Erlebnis von Sünde und Gnade, Nacht und Licht, Tod und Wiedergeburt, ein tief Irrationales, Paradoxes (um mit Kierkegaard, dem großen nordischen Antirationalisten, zu sprechen) oder Superrationales. Eben an dem Punkte aber, wo sich dieser religiöse oder jedenfalls irgendwie religiös begründete Irrationalismus des romantischen Lebensgefühls und der romantischen Weltauffassung zu bemächtigen und ihren ursprünglich ungebrochenen und unmittelbaren Monismus mit seinen dualistischen Problemen und Kämpfen zu erfüllen und zu komplizieren beginnt — bildlich gesprochen: wo der romantische Kultus des Lichtes in den der „heiligen Nacht" übergeht — ebenda mündet der gewaltige Strom des christlichen Irrationalismus des 18. Jahrhunderts in die Romantik ein. Jener Strom, der in zahlreichen pietistischen, herrnhutischen, separatistischen, theosophischen, okkultistischen und spiritualistischen Verzweigungen und Zuflüssen verschiedenster Einzelherkunft, doch letztlich einheitlich neuplatonisch-mystischer Grundrichtung unter der Oberfläche der rationalistischen und kirchlichen Zeitbildung der Aufklärung ein Jahrhundert lang im stillen seine Kraft gesammelt hatte, bis er in den religiösen Führern, Repräsentanten und „Schwärmern" der Sturm- und Drangperiode, einem Hamann, Herder, Lavater, Jung-Stilling, der Klettenberg, Jacobi, Eckartshausen, Obereit und ihren Freunden und Jüngern mit einem Male machtvoll ans Tageslicht des geistigen Lebens hervortrat. Auf seine teilweise wiederum unterirdische weitere Bahn bis zur Einmündung in die Romantik, welcher weder Hettner noch Haym die gebührende Beachtung geschenkt hatten und über welche auch die seit Hegel bei den Philosophiehistorikern übliche Rubrik der Glaubens- oder Gefühlsphilosophie kein wahrhaft erhellendes Licht breiten konnte, habe ich im Schlußkapitel meines größeren Hamannbuches andeutend hingewiesen, nachdem bereits 1909 F. J. Schneider in seinem Werke „Die Freimaurerei und ihr Einfluß auf die geistige Kultur in Deutschland am Ende des 18. Jahrhunderts" wichtige Beiträge zu diesem Thema gegeben hatte (vgl. auch Walzels „Deutsche Romantik", 4. Aufl., 1, 70/71). Nunmehr versuchen die obigen Aufsätze diese Andeutungen näher auszuführen in Hinblick wenigstens auf ein zentrales Lebensproblem und an einzelnen hervorragenden Vertretern jener irrationalistisch-mystischen Tiefenströmung, die das 18. und das 19. Jahrhundert, Pietismus (im weitesten Sinne des Wortes), Sturm und Drang und Romantik verbindet. Eine zusammenfassende und kontinuierlich entwickelnde Ergrün-

10*

dung und Vergegenwärtigung aber des hier an einzelnen Höhepunkten prägnant Erfaßten muß späterer monographischer Darstellung vorbehalten bleiben, die dann auch auf die neuartigen und bedeutsamen, wenn auch noch mannigfach problematischen einschlägigen Gesichtspunkte und Ergebnisse wird Bezug nehmen können, die Josef Nadler in den bisher veröffentlichten Bänden seiner „Literaturgeschichte der deutschen Stämme und Landschaften" zur Geltung bringt, besonders in der 1921 erschienenen „Berliner Romantik", die mir, ebenso übrigens wie Philipp Witkops neues Kleistbuch und wie die neuen Romantik-Bücher von Fritz Strich und Paul Kluckhohn, erst nach Abschluß der hier vereinigten Studien zu Gesicht gekommen ist. —

So sind die vier Studien, wie verschieden immer ihre Ansatzpunkte und Problemstellungen im einzelnen sein mögen, doch insgesamt aus einheitlicher Grundkonzeption und Gesamtauffassung erwachsen. Inhaltlich, indem sie das Lebensgefühl der Geistesepoche etwa zwischen 1770 und 1810 an der Gestaltung eines einzelnen, aber gerade unter diesem Gesichtspunkt besonders wichtigen Problems in Leben, Denken und Dichten wenigstens einiger ihrer hervorragendsten Vertreter als in all seinen Wandlungen tiefsten Grundes einheitliches und folgerichtig sich entwickelndes aufzuzeigen sich bemühen. Methodisch, insofern auch hier allenthalben jene Methode einer Vereinigung psychologischer und geistesgeschichtlicher Auffassungsweise geübt wird, die, für meine persönliche geistige Veranlagung nicht etwa künstliche Kombination, sondern ursprüngliche und zunächst unwillkürliche Synthese, im Aufblick vor allem zu Diltheys Meisterschaft sich mir bereits in meinen beiden Hamannbüchern in prinzipiell-bewußter Durchbildung als fruchtbar für diese Problemkomplexe bewährt hat. Daß damit indessen nicht etwa irgendwelche methodische Ausschließlichkeit verkündet werden soll, sondern daß von hier Wege vor allem auch zur ästhetisch-künstlerischen Literaturwürdigung hinüberführen, die neuerdings so eindrucksvoll in den Vordergrund getreten ist, werden hoffentlich insbesondere die Novalis- und Kleiststudien an ihrem Teile erweisen, wie es bereits, in weiterem Umfang und größerem Zusammenhange, das — von der im übrigen großenteils so wohlwollenden Kritik, wie ich glaube, zu wenig beachtete — Stilkapitel meines größeren Hamannwerkes, in meinem Sinne allererst der eigentliche Schlußstein des Ganzen und sozusagen die Probe auf das Exempel, zu erweisen strebte. Der

Glaube an die eine, alleinseligmachende Methode, der die Epigonenalter der Wissenschaften zu kennzeichnen pflegt, ist ja heutzutage, zumindest auf den Höhen des geistigen Lebens, wechselseitiger Anerkennung und gegenseitiger Ergänzung der verschiedenen Richtungen und Schulen gewichen — oder sollte ihr jedenfalls gewichen sein. Wesentlich ist und bleibt nicht die Methode an sich, die, als dogmatische Norm gefaßt und steter Kontrolle, Variierung, Berichtigung und Weiterentwicklung an der jeweiligen Aufgabe entrückt, letzten Endes notwendig zur bloßen Technik sich verengt, sondern die Antwort auf die Frage, von wem und wie sie gehandhabt wird und was sie im gegebenen Falle leistet. „Der Geist wehet, wo er will.“ Möge, über alles Ja und Nein in den hier behandelten, vielfach so umstrittenen und umstreitbaren Einzelfragen hinaus, von dem Wehen jenes Geistes, der aus der Welt Herders und der Romantik gerade uns Heutigen wieder zur Seele spricht, ein Hauch auch in diesen Blättern zu verspüren sein!

Anhang.

[Herder an Mendelssohn undatiert (wohl April 1769).
(Entwurf in der Landesbibliothek zu Weimar, vgl. Haym 1,296 Anm.)]

an M. Moses Mendelssohn.

Verzeihen Sie, Hochgeschätzter Freund, daß Ihnen unter Ihren Geschäften dieser Brief eine halbe Stunde abstiehlet: sie ist wenigstens nicht unwürdiger verschwendet, als auf die Materie von Unsterblichkeit der Seele. In Ihrem ganzen Phädon redet nicht ein Demonstrante, sondern ein Weiser der andere überzeugen will: und muß, wo diese noch nicht überzeugt sind jener auch die Stimme des Zweifels nicht hören? Von meiner Seite, m. H., kann ich Ihnen wenigstens versichern, daß ich nicht aus Zweifelsucht, so wie sie ihr Sokrates im zweyten Gespräche schildert, Einwürfe mache, sondern aus dem Herzen gleichsam, u. als eine Sache der Menschheit.

So weit dünken mich Ihre Beweise sehr vest, als von der Unzerstörbarkeit der menschlichen Seele durch den Tod geredet wird. Nur ein Phänomenon hört alsdann auf u. die denkende Substanz bleibt — bleibt aber wie sie bleibe? Sie nehmen gleich im ersten Gespräche das Postulat an, daß, wenn sie von diesem Körper sich scheide, sie ohne Körper sey. Hängt aber beides so untrennbar zusammen? Ich will nicht bis auf die Denkbarkeit oder Undenkbarkeit einer Seele ohne Körper zurückweichen; allein woher, daß wir von einer ohne Körper bestehenden Menschlichen Seele wißen? Wir kennen keine in solchem Zustande: sie ist uns hier ohne Leib nicht denkbar in ihrer Würksamkeit: kann sie es, wird sie's künftig seyn?

Sie sehen allso, was hiemit für Sätze und Folgen zu wanken anfangen. Das Befreien von sinnlichen Begriffen, die ganz geistige Vollkommenheit sind bey Ihnen und bey den meisten Philosophen u. Theologen die ersten Quellen der Belohnungen des künftigen Zustandes. Spalding hat in einer Predigt von dem zukünftigen Leben als eine Folge des gegenwärtigen diese beyde Vorstellungsarten zum Grunde: allein sind sie mehr als Vorstellungsarten? Was ist eine von sinnlichen Be=

griffen befreite Seele? was ist reine geistliche Vollkommenheit in einer menschlichen Seele? ich muß gestehen, ich weiß nicht. Die Begriffe so verfeinert und veredelt als man will: und das Caput mortuum ist immer noch sichtbar: immer noch ein feines sinnliches Vehiculum um all diese geistige Phantome! ein Mensch!

Eine kleine Probe von dem was ich sage, ists, wenn wir diesen künftigen vermeinten himmlischen Zustand hier auf der Welt anticipirend vorausnehmen: er ist nicht mehr Vollkommenheit, sondern gerade das Gegenteil. Eine von Sinnlichkeit befreiete Seele ist, was auch die Pythagoräer u. Platoniker u. Spaldingianer sagen mögen, eine Mißbildung; diese Befreyung u. Entkörperung kann hier nicht Zweck seyn, da sie nicht Glückseligkeit ist. Es ist eine aufs disproportionirteste ausgebildete Menschliche Natur, es ist seiner Bestimmung nach, ein Monstrum.

Schon in Ihrem Orakel [?] schien mir die Bestimmung des Menschen in seinem ganzen Umfange etwas zu philosophisch, daß es die Ausbildung von Seelenfähigkeiten wäre. Verfolgen Sie diesen Satz nach seiner Strenge, mit der besten Proportion der Seelenkräfte, aber ausschließungsweise; und es ist der größeste Unmensch geschaffen, ohne Zweck und ohne Glückseligkeit. In unserer Natur ist gleichsam mehr specifische Maße von einer Thiernatur als von einem reinen Geist, u. solchergestalt also zu einem vermischten Wesen **geschaffen** (nicht bloß durch eine willkürliche association ein solches, wie wir immer annehmen) muß ich mich auch als eine vermischte Natur denken, oder ich gerathe von beyden Seiten auf ein äußerstes. Ein zum Kinde gewordener Denker ist eben so aus seiner Laufbahn geschritten, als ein bloßer Denker, der dies für seine Bestimmung hält, u. da ist Newton im eigentlichen Verstande ein Affe, nichts als ein Affe höherer geistiger Wesen. — Mich freut daß Sie Sich in der Vorrede selbst, gegen die Declamation des Sokrates wieder den Leib erklären: u. wahrlich! unsere besten abgezogenen Begriffe u. Vergnügungen sind, alles zusammen genommen, höchstens Franzen zu einer Decke: aus ihren Fäden gesponnen, u. zu ihrer Verzierung da: außer dem Falle aber zerfallend u. nichts!

Nochmals also, daß ich nicht für die Vernichtung unseres Wesens rede: sondern von unserm künftigen Zustande, u. was kan ich allso so ferne [?] von ihm wißen? Daß ich in der Schöpfung bleibe, und — wenn es nicht zu kühn ist zu muthmaßen, wenn meine gegenwärtigen Anlagen mir Data seyn sollen, meine Zukunft zu erra-

then: so — — werde ich wieder so ein vermischtes Wesen als ich bin. Der Keim zur Pflanze trägt Pflanzen und nicht Thiere: alles bleibt in der Natur was es ist: meine Menschliche Substanz wird wieder ein menschliches Phänomenon, oder wenn wir platonisch reden wollen, meine Seele bauet sich wieder einen Körper — — Ich will mich gerne bescheiden daß ich hievon nichts wißen könne, aber soll ich denn etwas wißen: soll ichs aus meinen gegenwärtigen Anlagen wißen; ach! so muß ich entweder mit der partheilichsten Indulgenz, Fähigkeiten meiner Substanz auslaßen und anrechnen, die ich will, u. sie auf die sonderbarste Art halbiren, oder es gilt auch hier der Satz: quidquid est, illud est — — ich werde, was ich bin!

Ihr 2tes Gespräch führt mich in meinen Zweifeln weiter. Die Frage, sagen Sie, betrifft alle denkende Wesen, u. ach! wenn dies ist, wo in der ganzen Natur, wo ist Wink, Spur, Ähnlichkeit von einer solchen Verwandlung eines Wesens? Ich weiß, Sie können es nicht seyn, die mir die Insecten anführen: denn deren ihre Verwandlung ist nur Auswiklung eines Keims[1]) in einem Leben und unter mancherlei Gestalten, u. paßt gar nicht auf den gegenwärtigen Fall. Wer in der Welt sagt mir, daß es Absichten Gottes sind, bei meinem Tode, der doch in der Natur der Veränderungen nichts ist, eine menschliche Substanz zu zerstören, u. eine reine geistige aus ihr zu schaffen? ihr alle sinnliche Fähigkeiten zu lähmen, u. die Kräfte ihr allein zur weitern Ausbildung zu laßen, dadurch sie Wahrheit, Güte, u. was weiß ich mehr? vollkommen erkenne. Wer in der Welt sagt mir, daß es Absichten Gottes sind, mir das Bewußtseyn meines vorigen Zustandes (ich wolte schreiben, zu laßen, da das aber wirklicher Widerspruch wäre) — mir durch ein Wunder der Erschaffung wiederzugeben? Wer in der Welt zeigt mir die Absicht Gottes darinn, daß dies Leben (Menschlich, als vom Phänomenon geredt) zusammenhange?

Ihr Beweis von fortgehender Entwiklung — ach! lehren Sie mich, daß er beweise. Wir sind hier, um uns auszubilden, zu entwikeln; allein jede Kraft entwikelt sich nur bis zu einer Stuffe u. macht einer andern Plaz. Die Menschliche Seele nimt von der Gegenseite so ab, als sie von der Gegenseite zunimmt: wir haben in unserm gegenwärtigen Daseyn genau die Lebensalter der Bestimmung, die Pflanzen u. Thiere, u. wir als Thiere so evident haben. Diese Aus=

1) Ursprünglich: Entwiklung ihres Keims.

bildung u. Entwiklung auf dieses Leben, sie ist Zweck, sie ist Bestimmung; aber das ein unrechter Gesichtspunkt, zu leben, damit man die Welt vollkomner verlaße, als man sie betrat. Wir betraten sie, um hier vollkomner zu werden, zuzunehmen und abzunehmen, zu lernen u. anzuwenden, u. immer uns u. die Welt zu genießen: das war Absicht der Natur. Alles wird verrückt, wenn ich mir eine einzige Vollkommenheit erwerbe, die bloß fürs Verlaßen der Welt Vollkommenheit sei.

Ist dies, so ists auch kein Verlust, wenn uns, wie Sie sagen, unsre hiesige Ausbildung entgehen solte. Nichts als Fertigkeiten entgehen uns, die außer diesem Zustande (ja nur in einem unrechten Lebensalter) Unvollkommenheiten würden, die nur für diese Welt waren, u. auch hier angewandt seyn müßen. Kräffte, Realitäten entgehen uns nicht. Da stirbt keine Herrlichkeit der Schöpfung. Was wäre es für eine mühselige Herrlichkeit, unsere hier so einseitig vollkomnen Fertigkeiten in einen andern Zustand mitzunehmen? Greise Kinder, kindische Greise! ich weiß keinen Namen, der dieses herrliche Elend gnug andeute. Mehr als jenem Thitonus wäre uns die fortbildende Unsterblichkeit schädlich.

In der ganzen lebendigen Schöpfung sehen wir keine Spur von Aufstreben, Stuffenfolge usw. aber wohl von Fortstreben und dies Fortstreben ist eine Art von Kreislauf des Genußes. Alles dauret in demselben Wesen fort: entwikelt sich zu verschiednen Zwecken der Bestimmung, die seine Lebensalter ausmachen: in jedem Zustand ist jedes thätig u. vollkommen: aber vollkomner auf einen zukünftigen Zustand? daß bei der Computation der gegenwärtige erliege? nichts in der Welt. Das Thier ist Zweck u. Mittel, aber auf der Waage der Bestimmung nicht einen Gran mehr Mittel als Zweck. So auch der Mensch: alles machet sich vollkommen, alles ist vollkommen — aber vollkommen für jene Welt! und dazu immer vollkomner für jene Welt? Ich sehe bey keinem Geschöpf u. Menschen ein Aufsteigen, ich sehe ein Wechseln, einen Kreislauf, der sich verzehret, der in sich selbst zurückfließt. Bey Ihnen fließt der Strom bergan.

Alles in der Welt ist gut, u. in seiner Eßenz das beste u. ist was es ist. Alle Kreise u. Sphären in der Welt werden verrückt, wenn eine in die andre rückt, wenn der Mensch ein Engel, u. der Engel ein Gott, u. das Thier ein Mensch, u. der Stein ein Thier werden soll: alles komt aus seinem Gleise u. aus seinem Wesen. Wunder u. Schöpfungen werden im Universum augenblicklich, die ganze Natur der Dinge wird

ein Chaos: der Schöpfer meistert sich alle Augenblick, u. muß alle Augenblicke die Schöpfung ergänzen, oder sie rückt ihm fort.

Zudem für diese Welt ist alles vollkommen; aber für die Zukunft ist Nichts, Nichts in der Welt vollkommen. Voraus die so vielartigen Menschen! o! zum Genuß dieser Welt mögen sie alle nach ihrer Art gut seyn, der Lappe u. der Hottentotte, Newton u. der Ourang-outang, aber zur Ausbildung auf eine zukünftige? zur Ausbildung der Seelenkräfte dahinaus? Keiner! Dahin hat Newton so wenig gewonnen, als Franke, u. Franke als Voltaire, u. Voltaire als der Patagone. Die Aussicht dahinaus nach den hiesigen Anlagen giebt einen Roman der Ewigkeit, den jeder anders dichten muß, Antoinette de Bourignon u. Lavater, Crusius u. Bonnet, Trescho und — — bald hätte ich geschrieben Moses; allein in meinen Gedanken wäre Ihnen das Contrarium einer solchen Nachbarschaft Ehre gewesen.

„Unsre unendliche, unersättliche Begierden" o! auch hier schon in der Welt sind sie nicht gut! sie sind unnatürlich und unmäßig; wie könten sie denn Experimente für die Ewigkeit seyn? Umzirkter, eingeschränkter Genuß innerhalb den Grenzen seines Wesens: Gebrauch aller seiner Kräfte und Anlage: das ist unsre Bestimmung und Glück! da sind wir alle gleich! da haben wir uns alle wenig vorzuwerfen (ich rede Metaphysisch) was drüber ist, das ist — — vom Uebel; vielleicht Gott und der Welt, unserm Wesen u. der Analogie aller Dinge zuwider.

Sie sehen also, wie wenig Data ich auf ein Fortwachsen der Kräffte u. Fähigkeiten u. Vollkommenheiten wahrnehme; entweder gar kein Gleichartiges, Commensurables; oder ganz dasselbe; oder beweise man ein drittes! Was ist wahrscheinlicher, als das jedes Geschöpf des Universum, Stein u. Pflanze u. Löwe, u. Insect u. Mensch das bleibe, was es nach der ewigen Anlage der Schöpfung ist, u. was hat da der Mensch in dem ganzen Weltall für Vorsprung? Keine! die Palingenesie ist sein Theil.

Ob sie tröstlich sei, oder untröstlich? ich glaube das lezte nicht, u. hätte ich Ihre Energie im 3ten Gespräche, so wäre sie mit eben dem Gewicht ans Herz zu legen. Zernichtung ist sie nicht: unter Gott bleibe ich: von mir hängt vom Augenblick der Verändrung nichts mehr ab: zum Guten, zum Genuß, zur Glückseligkeit werde ich wiedergebohren — warum soll ich zittern? Wenn ich mein Leben verlebt, den ganzen Genuß meiner selbst gehabt, ihn durch meine Lebensordnungen der Natur hinweggelebt habe: was ist für ein Glück, das ich noch zu genießen

hätte? was ist für ein Glück, von dem ich Empfindung habe, was ich nicht wieder genießen könnte?

Für die Gesellschaft wird diese Lehre fast schäzbarer als jene war. Der Tod wird noch immer meine Pflicht, wenn das Leben vieler damit erkaufft wird, aber nur immer eine politische, nicht menschliche Pflicht. Er bleibt noch immer so zuläßig, als er war, denn er wird ein Uebergang zum neuen Daseyn. — Aber der Trieb dazu, der durch jene Lehre, wie viele Beispiele von Selbstmördern, u. Märtrern u. Schwärmern zeugen, viel zu sehr angefeuert werden kan der, u. das ist eine gute Seite der Menschheit, wird durch diese nicht im geringsten befördert. Genieße hier dein Leben aus! Das ist der erste Zuruf alles deßen, was genießen kan, u. da ist der Mensch der erste. Die gegenseitige Lehre hat auf der einen Seite Zweifel der Ausschweifung, auf der andern Eifer u. Pflichten der Ausschweifung gebohren: diese hat beides nicht zu fürchten.

Das Recht, andre zu tödten, bleibt immer ein politisches Recht der Obrigkeit: zum Menschlichen kans nie gemacht werden. In der Gesellschaft giebts einen Krieg zwischen allen Geschöpfen: Pflanzen u. Thiere werden von Menschen ausgerottet: Menschen von Menschen: Das sind Opfer des Ganzen! wer kann hier das Universum überzählen? Was ist ein sterbendes[2]) Phänomenon, u. eine zerplazende Waßerblase!

Über die Vorsehung in diesem Leben — da wäre viel zu sagen! aber gnug, daß ein Mensch so gut am Ende dieses Lebens sagen muß: was ist, ist gut! als wenn er unpartheiisch seinen bisherigen Lebensplan jedesmal überdenket. Die fünf Akte sind in diesem Leben: was brauchts, hinter der Decke, die noch kein Auge durchschauet, Aufschlüße über das nehmen zu wollen, was schon an sich ein Ganzes ausmachen muß. Nur daß man dies Ganze u. die höchste Regierung deßelben nicht mit einem Maasstabe von Moral meße, der bloß ein abgezogner Begriff der menschlichen Schwachheit ist. Der Umfang der göttlichen Absichten ist mehr, als Moralisch, bey der Ordnung der Welten u. Zeitalter u. Lebensläufe — mehr als moralisch, wie wir dies Wort nennen; u. so giebt diese Lehre auch hier keinen Einwurf, nicht über das Menschengeschlecht, noch über die Tugend eines Individuum.

Aber wohl würde die menschliche Erziehung aus dieser Vorstellungsart manche Verbeßerung nehmen. Erziehe dich u. andre für dieses Leben! Sey mit deiner Natur, mit deinen Kräften, in jedem deiner Lebensalter, was du seyn kanst u. sollst! So u. nicht auf andre Art hast du gelebt u. kanst dann sterben. Du bist in den Händen Gottes." Das ist

2) Ursprünglich: sterbliches.

für jeden Menschen alsdenn die Stimme der Menschheit u. der Religion! Wie weit sind wir in unserm Zeitalter von ihr weggekommen!

So wenig es hier Orts ist, diese Lehre der Palingenesie mit den Vorstellungsarten der Jüdischen und Christlichen Sprache der Offenbarung zusammen zu halten, so wenig mag ich sie mit der Metempsychose des Pythagoras u. s. w. vergleichen. Das Fehlerhafte u. Närrische deßselben [derselben?] ist orientalisch-Egyptischer Aberglauben — Hinter allem steckt, so wie hinter den ältesten Einkleidungen des Alterthums jedesmal ein Funke von Wahrheit. — — Ich sehe eine große Zahl Schwürigkeiten u. Zweifel, die so gut für diese Lehre, als für eine andre treten; auch so gar Bekümmerniße des Herzens, die nicht ausbleiben können. Jene, weil wir hinter einer Menge so verschiedner Vorstellungsarten leben, die sich jagen u. gejagt haben, daß wir schwerlich die Sache auf eine ursprüngliche Einfalt zurückführen können; diese, weil wir wirklich dem Geiste der Zeit nach, in einem Jahrhunderte leben, das von der ächten Humanität ferne ist — aber solte man nicht lieber dies, als die anscheinende Wahrheit ändern?

Kurz! nehmen Sie, was Sie wollen, von Ihren Gründen: die Natur der Seele: die Absichten Gottes: den Zustand der Welt u. der Menschheit: — er giebt kaum so weiten Schlüßen Raum, als Sie u. Ihr Sokrates folgern. Eine unzerstörbare Dauer u. höchstens eine menschliche Palingenesie — das ist das Ziel der muthmaßenden Vernunft, u. vielleicht auch der menschlichen Wünsche!

Ich bin Ihren Gesprächen gefolget u. habe meine Zweifel ebenfalls in Sokratische Gespräche einkleiden wollen, in denen die Schüler Sokrates nach seinem Tode, am Tage seines Andenkens, insonderheit Cebes u. Simmias sich mit Gründen u. Gegengründen versuchen. Allein die Sache schien mir in meinen dunkeln Stunden des Nachdenkens zu wichtig, als daß ich sie nicht, ohne Verkleidung u. Schmuck, Ihnen, theurester H., hätte übergeben müßen. So lange Ihr Phädon heraus ist, habe ich mich mit der Materie getragen, die auch für Sie vielleicht wichtig genug seyn wird, mich, wie ich hoffe, einer geneigten u. belehrenden Antwort zu würdigen. Philosoph der Menschheit! Schüler des Sokrates! Sie müßen antworten, wo von Unsterblichkeit der Seele die Frage ist.

Zur Erläuterung.

Eine gedrängte Analyse dieses Briefes, mit mehreren wörtlichen Zitaten daraus und einem Hinweis auf seinen Aufbewahrungsort, hat

Haym (1, 295 ff., vgl. auch S. 284 Anm. 1) gegeben. Dann hat Konrad Burdach in der Abhandlung „Faust und Moses" (Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, 1912, S. 761), unter Wiedergabe einer besonders interessanten Stelle, seine Bedeutung „für die philosophische Entwicklung Herders, aber auch, wie ich glaube, für die Konzeption des Schlusses der Fausttragödie" — er denkt offenbar an mündliche Übermittlung der betreffenden Gedanken Herders an Goethe — nachdrücklich betont. Burdachs Wunsche, das wichtige Dokument bald gedruckt zu sehen, geschieht nunmehr hier Genüge, da die von ihm sehr mit Recht geforderte kritische Gesamtausgabe von Herders Briefen unter den heutigen Verhältnissen leider kaum so bald zu erwarten sein wird, als er vor zehn Jahren noch hoffen konnte.

Obiger Abdruck beruht auf einer im Frühjahr 1921 von mir genommenen Abschrift der in der Weimarer Landesbibliothek (nicht im Goethe-Archiv, wie Burdach irrtümlich angibt) bewahrten Handschrift, welche mir der Direktor dieser Bibliothek, Herr Professor Dr. Deetjen, zu diesem Zwecke freundlich nach Jena übersandt hatte. Auf Grund genauer Prüfung des Manuskripts kann ich, soweit ich es zu beurteilen vermag, die Angaben darüber bestätigen, welche Herr Dr. Hans Schauer in Hannover, von der Herder-Stiftung mit den Vorarbeiten zu jener geplanten Herausgabe des Herderschen Brief-Corpus betraut, in einem Briefe an mich vom 14. Juli 1921 in folgenden Worten gibt: „Die Handschrift in Weimar stammt nicht von Herders Hand, wie man nach Haym vermuten sollte, sondern ist allem Anschein nach ein von Herder an zwei verschiedene Schreiber diktierter Entwurf. Für wichtige und besonders schwierige Briefe scheint Herder, der sauberen Reinschrift nach, oft Entwürfe oder Diktate gemacht zu haben. So ist auch hier das Fehlen der Anrede- und Schlußformeln zu erklären. Davon abgesehen scheint mir der Brief vollständig zu sein. Geschrieben muß er sein in der zweiten Hälfte des April 1769, also noch in Riga" (Haym datiert ihn „aus den letzten Wochen von Herders Rigaer Aufenthalt"). —

Zur Erläuterung im einzelnen — den besten Kommentar bildet natürlich Mendelssohns „Phädon" selbst — sind nur kurze Bemerkungen vorzugsweise bibliographischer Natur erforderlich:

Joh. Joachim Spaldings Predigt „Über den Zustand des zukünftigen Lebens als eine eigentliche Folge des gegenwärtigen" findet sich gedruckt in dem Buche „Predigten von Johann Joachim Spalding, Oberkonsistorialrat und Probst in Berlin", Verbesserte Ausgabe, Berlin und

Stralsund 1768, S. 331/65. Herder schätzte in seiner Frühzeit die Predigten Spaldings (vgl. Suphan 1, 223 u. 6, 517; Herders Briefe an Hamann, hrsg. von Otto Hoffmann, Berlin 1889, S. 26; sowie Haym 1, 283/84), dem er sich ja auch in späteren Jahren wieder näherte, nachdem er ihn in den „Provinzialblättern" 1774 so heftig angegriffen hatte. —

Zu dem Satze über Newton und den Affen sei aus dem 3. Teile von Kants „Allgemeiner Naturgeschichte und Theorie des Himmels" (1755) die Stelle wiedergegeben, die schon oben zu Herders „Ideen" angezogen wurde (Immanuel Kants Werke, hrsgg. von Ernst Cassirer, 1, 362/62): „Die menschliche Natur, welche in der Leiter der Wesen gleichsam die mittelste Sprosse inne hat, siehet sich zwischen den zwei äußersten Grenzen der Vollkommenheit mitten inne, von deren beiden Enden sie gleich weit entfernet ist. Wenn die Vorstellung der erhabensten Klassen vernünftiger Kreaturen, die den Jupiter oder den Saturn bewohnen, ihre Eifersucht reizet und sie durch die Erkenntnis ihrer eigenen Nichtigkeit demütiget, so kann der Anblick der niedrigen Stufen sie wiederum zufrieden sprechen und beruhigen, die in den Planeten Venus und Mercur weit unter der Vollkommenheit der menschlichen Natur erniedrigt sind. Welch ein verwunderungswürdiger Anblick! Von der einen Seite sahen wir denkende Geschöpfe, bei denen ein Grönländer oder Hottentotte ein Newton sein würde und auf der andern Seite andere, die diesen als einen Affen bewundern.

Da jüngst die obern Wesen sahn,
Was unlängst recht verwunderlich
Ein Sterblicher bei uns gethan
Und wie er der Natur Gesetz entfaltet: wunderten sie sich,
Daß durch ein irdisches Geschöpf dergleichen möglich zu geschehn,
Und sahen unsern Newton an, so wie wir einen Affen sehn.
Pope."

Diese Verse sind — nahezu wörtliches — Zitat aus Brockes' Übertragung von Pope's „Essay on man" (Aus dem Englischen übersetzter Versuch vom Menschen des Herrn Alexander Pope, Esq., nebst verschiedenen andern Übersetzungen und einigen eigenen Gedichten, Hamburg 1740, S. 35; im Original lautet der obige Schlußvers [Essay on man, Epistle II, V. 34]: „And shewed a Newton, as we shew an Ape"). —

Interessant in Hinblick auf die Auslegung der Bedeutung des Aufsatzes „Tithon und Aurora" in der ersten Abhandlung dieser Schrift

ist das Zeugnis unseres Briefes dafür, wie frühe schon der Tithonus-Mythus sich dem Bewußtsein Herders, offenbar als Sinnbild eigner innerer Erfahrungen oder doch — vielleicht ihm selbst damals noch nicht klar bewußter — Befürchtungen, aufgedrängt hat. —

Zu der Stelle über „Newton und den Ourang-Outang" (so die Schreibung Herders) mögen Eduard Castles Nachweise über das durch den Rousseauismus genährte Interesse jener Zeit an den Menschenaffen und ihrer Menschenähnlichkeit (Jahrbuch der Goethe-Gesellschaft 5 [1918], 87 ff.) verglichen werden. —

Von den von Herder genannten „Dichtern" von „Romanen der Ewigkeit" kommen folgende Werke in Betracht: Charles Bonnet, La palingénésie philosophique ou idées sur l'état passé et l'état futur des êtres vivans. Ouvrage destiné à servir de Supplément aux derniers Ecrits de l'Auteur. Genève 1769. 2 Bde. — Joh. Kaspar Lavater, Aussichten in die Ewigkeit, in Briefen an Herrn Johann George Zimmermann, kgl. großbritannischen Leibarzt in Hannover, Bd. 1 u. 2, Zürich 1768/69 (Bd. 3 u. 4 Zürich 1773/78). Vielleicht auch: Herrn Karl Bonnets philosophische Untersuchung der Beweise für das Christentum. Samt desselben Ideen von der künftigen Glückseligkeit des Menschen. Aus dem Französischen übersetzt und mit Anmerkungen hrsgg. von Joh. Kaspar Lavater. Zürich 1769. — Christian August Crusius, Hypomnemata ad theologiam propheticam, Leipzig 1764 ff. (bis 1778 drei Teile). Von Einzelabhandlungen des Leipziger Philosophen und Apokalyptikers dürften vielleicht am nächsten hierher gehören die Schriften: Faßliche Vorstellung von dem ganzen Buche der Offenbarung Jesu Christi oder der sogenannten Offenbarung Johannis, Leipzig 1766 (von dem Chiliasmus Joh. Albrecht Bengels beeinflußt) und D. Christian August Crusii Gedanken von dem Himmel und der Bewegung desselben seit der Ankunft Christi. Aus dem Lateinischen übersetzt. Leipzig 1769. (Vgl. auch Goethes Dichtung und Wahrheit, 7. Buch, und dazu G. von Loepers Anmerkung in der Hempelschen Goethe-Ausgabe 21, 287 sowie oben die Anmerkung zum Herderaufsatz über die theosophischen Auferstehungslehren des 18. Jahrhunderts.) — Die Schriften der mystischen Schwärmerin des 17. Jahrhunderts Mademoiselle Antoinette Bourignon de la Porte (1616/80; Toutes les oeuvres, 25 vol., hrsg. von Pierre Poiret, Amsterdam 1679/84) waren mir nicht zugänglich. Doch dürften von ihren zahlreichen Offenbarungen vielleicht diejenigen „Du nouveau ciel et de la nouvelle terre" und die „Pierres de la nouvelle Jérusalem" (vgl. Acta Eruditorum 1686, p. 9 ff. und W. Klose in Illgen-Niedners Zeitschrift für

historische Theologie 21 [1851], S. 497 ff.) am meisten in Betracht kommen. Vgl. übrigens auch Suphan 23, 283 (Erwähnung der Bourignon unter den Verfassern „geistiger" [= geistlicher] „Romane" in der „Adrastea" II, 3; 1801). — Nicht ganz leicht zu beantworten endlich ist die Frage, welche Schriften von seinem alten Mentor Trescho Herder hier im Auge gehabt haben mag. In dessen bekanntestem Werke, an das man zunächst denken möchte, der „Sterbe-Bibel" („Die Wissenschaft, selig und fröhlich zu sterben, oder Sterbe-Bibel in Poesie und Prose", zuerst 1762, zweite verbesserte Auflage in zwei Bänden Königsberg und Leipzig 1767), kann ich eigentliche Ausmalung jenseitiger Zustände doch nur in Ansätzen finden. Das Werk verfolgt im ganzen mehr eine praktisch-erbauliche und kirchlich-biblizistische als eine transzendent-spekulative Tendenz, wenn es natürlich auch von pietistisch-herrnhutischer Eschatologie nicht unbeeinflußt geblieben ist. Am ehesten könnte man noch Betrachtungen daraus anziehen wie „Freundschaft nach dem Tode" (1, 41 ff.; von Elisabeth Rowe's „Friendship in Death", Wielands „Briefen von Verstorbenen an hinterlassene Freunde" und den Hinterlassenen Werken von Margareta Klopstock beeinflußt); „Das Geschäfte der Lehrer in jener Welt" (1, 51 ff.); „Ein Blick ins ewige Leben" (1, 339 ff.; zeigt den Einfluß von Bengels Apokalyptik); „Von der Herrlichkeit der Leiber der Gerechten im ewigen Leben" (2, 443 ff.) u. ä. Doch meint Herder vielleicht eher kleinere Abhandlungen Treschos wie etwa die „Todesbetrachtungen aus den Wissenschaften. Oder Aussichten in die künftige Welt" in den „Kleinen Versuchen im Denken und Empfinden", Königsberg 1762 oder den (das Jenseits allerdings nicht näher ausmalenden) „Brief aus den Elisäischen Gefilden von Keith an den Weltweisen von Sans-Souci. Aus der Sprache der Todten in die Französische, und aus dieser in zehn andre Sprachen übersetzt. Elysium 1762." Letzteres ist übrigens der (bisher nur in den Universitätsbibliotheken Königsberg i. Pr., Bonn und Halle a. S. nachweisbare) höchst seltene Druck, dessen Existenz Sembritzki (S. 104/5 u. 175) vermutete, damals aber nicht hatte auffinden können. Als ihm dies endlich gelungen war, hat er ihn in der Altpreußischen Monatsschrift 43, 85 ff. näher beschrieben und erläutert. Vgl. auch Goedekes Grundriß, 3. Aufl., Bd. 4, S. 644/45 und Joh. Sembritzki, Seb. Friedrich Trescho (Oberländische Geschichtsblätter, Heft VII), Königsberg i. Pr. 1905, S. 110/111. —

Die von Herder in Anführungsstriche gesetzten Worte aus dem „Phädon" sind nicht, wie man zunächst vermuten möchte, wörtliches Zitat, sondern, seinem auch sonst gern geübten Gebrauche gemäß, eine

freie Wiedergabe, d. h. in diesem Falle eine zusammendrängende Andeutung folgender Stelle aus dem dritten Gespräche der Mendelssohnschen Schrift: „Eine jede menschliche Begierde zielet an und für sich selbst in die Unendlichkeit hinaus. Unsere Wissensbegierde ist unersättlich, unser Ehrgeiz unersättlich..." (Originalausgabe des „Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele in drei Gesprächen", Berlin und Stettin 1767, S. 268/69). — —

Über Fortgang und Nachgeschichte endlich der Kontroverse Herders und Mendelssohns vgl. die Nachweise bei Haym 1, 296 Anm.

Anmerkungen.

I.

1) Näheres bei Gotthard Viktor Lechler, Geschichte des englischen Deismus, Stuttgart und Tübingen 1841, S. 211 f. u. 220, und bei Christian Wilhelm Flügge, Geschichte der Lehre vom Zustande des Menschen nach dem Tode in der christlichen Kirche, Leipzig 1794/1800, 3. Teil, 2. Abt., S. 239 ff.

2) Prentice Mulford, Der Unfug des Sterbens. Ausgewählte Essays. Bearbeitet und aus dem Englischen übersetzt von Sir Galahad. 2 Bde. München 1909/13. Vgl. auch Elias Metschnikoff, Studien über die Natur des Menschen. Eine optimistische Philosophie. Autorisierte Ausgabe. 2., durchgesehene Auflage. Leipzig 1910, und Karl Ludwig Schleich, Bewußtsein und Unsterblichkeit. Sechs Vorträge. Stuttgart und Berlin 1920. — Über verwandte, freilich aus anderer, spekulativ-mystischer Gedankensphäre erwachsene Ansichten der Romantiker vgl. Ricarda Huch, Ausbreitung und Verfall der Romantik, Leipzig 1902, S. 64/65.

3) Es handelt sich um die zu ihrer Zeit aufsehenerregende Broschüre „An Argument proving that according to the covenant of eternal life revealed in the Scriptures man may be translated from hence into the eternal life without passing through death, although the human nature of Christ himself could not be translated until he had passed through death", London 1700. Der Verfasser, John Asgill, wurde der Anstößigkeit seiner Schrift wegen 1707 aus dem englischen Parlament ausgewiesen und seine Broschüre öffentlich verbrannt. Doch war sie inzwischen von Johann Georg Pritius (Priz), damals Superintendenten in Schleiz (bekannt als Spenerianer und späterer Senior des geistlichen Ministeriums in Frankfurt a. M.), auch ins Deutsche übersetzt worden: „Unsterblichkeit der Menschen auf Erden an Leib und Seele," Leipzig 1702. Sie erregte noch die Aufmerksamkeit eines Coleridge und Southey. Vgl. Flügge a. a. O. S. 242 und Dictionary of National Biography 2, 159 ff.

4) Die umfänglichste mir bekannte Liste von (theologischen und philosophischen) Schriften über die Unsterblichkeit der Seele gibt Johann Albert Fabricius in seinem Delectus argumentorum et syllabus scriptorum qui veritatem religionis Christianae adversus Atheos, Epicureos, Deistas seu Naturalistas, Idololatras, Iudaeos et Muhamedanos lucubrationibus suis asseruerunt. Hamburgi 1725, S. 425/43. Von den alten Griechen, Römern und dem Mittelalter ausgehend, wird dieses Verzeichnis von Renaissance und Humanismus an ausführlicher und umfaßt bis 1724 gegen 250 Schriften oder Abhandlungen, großenteils in lateinischer Sprache, doch auch in den neueren Nationalsprachen. Eine, wenn auch sehr ungenügende, Ergänzung dieser Zusammenstellung für das weitere 18. Jahrhundert und das erste

Drittel des 19. bis zur Unsterblichkeitsdebatte innerhalb der Hegelschen Schule bietet das Allgemeine Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften nebst ihrer Literatur und Geschichte von Johann Traugott Krug, 2. verbesserte Auflage, 4. Bd., Leipzig 1829, S. 281 ff.; 5. Bd., 2. Abt., Leipzig 1834, S. 180/81 und Supplementband, 2. Abt., Leipzig 1838, S. 402 ff. (hier die Streitschriften der Hegelianer).

5) Der in seinem „Abgenötigten Glaubensbekenntnis" (1746) eine Art Seelenwanderungslehre vertritt (vgl. Heinrich Kofink, Lessings Anschauungen über die Unsterblichkeit und Seelenwanderung, Straßburg 1912, S. 178/79).

6) Vgl. Eduard Zeller, Friedrich der Große als Philosoph, Berlin 1886, S. 53 ff.

7) G. F. Meier, Gedanken von dem Zustande der Seele nach dem Tode, 2. Aufl., Halle 1749, S. 3.

8) Hierher gehören z. B.: Johann Gustav Reinbeck, Philosophische Gedanken über die vernünftige Seele und derselben Unsterblichkeit. Nebst einigen Anmerkungen über ein Französisches Schreiben, darin behauptet werden will, daß die Materie denke. Berlin 1739. G. F. Meier, Beweis daß die menschliche Seele ewig lebt, Halle 1751 (2. Aufl. 1754), und Verteidigung des Beweises u. s. w., Halle 1753. — In größerem Rahmen und tieferdringend behandeln dasselbe Thema unter andern: F. C. C. von Creuz, Versuch über die Seele, 2 Bde., Frankfurt a. M. 1754, und H. S. Reimarus, Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion, Hamburg 1754, sowie Gottfried Ploucquet, Principia de substantiis et phaenomenis, Francofurti et Lipsiae 1764. Weiteres bei Max Dessoir, Geschichte der neueren deutschen Psychologie, 2. Aufl., 1. Bd., Berlin 1902, S. 461 ff.

9) Vielmehr, in verschiedenen Abschattungen, auch durch Creuz (Dessoir a. a. O. S. 175), Sulzer (ebd. S. 199 — Sulzers „Gedanken über einige Eigenschaften der Seele" haben übrigens, nach Karl Wollf, Schiller und das Unsterblichkeitsproblem, München 1910, S. 42 ff., die Seelenwanderungsgedanken des jungen Schiller lebhaft beeinflußt —), Lichtenberg (Vermischte Schriften 2. Bd., Göttingen 1801, S. 16/17), Hippel (Lebensläufe 3. Teil 2. Bd., Berlin 1781, S. 251/53), Johann Georg Schlosser (zwei Gespräche „Über die Seelenwanderung", Basel 1781/82) u. a. Auch bei Voltaire finden wir das Wort: La doctrine de la métempsychose surtout n'est ni absurde ni inutile... Il n'est pas plus surprenant de naître deux fois qu'une; tout est résurrection dans la nature". Für die dem Zeitalter Lessings vorausgehende Geschichte der Seelenwanderungshypothese nicht uninteressant ist auch das Verzeichnis von Schriften „Contra metempsychoseos fabulam" bei J. A. Fabricius a. a. O. S. 447 ff. Als Lessings Vorgänger und Zeitgenossen in Vertretung verwandter Gedanken führt H. Kofink, a. a. O. S. 168 ff., noch an: Giordano Bruno, F. M. van Helmont (den jüngeren), Christlob Mylius, und M. C. Curtius mit seinem philosophischen Lehrgedicht „Die Schicksale der Seelen nach dem Tode", Hannover 1754. Karl Philipp Conz in seinem (anonym erschienenen) Büchlein „Schicksale der Seelenwanderungshypothese unter verschiedenen Völkern und in verschiedenen Zeiten", Königsberg 1791, weiß (S. 154 ff.) aus dem 18. Jahrhundert neben Lessing, Schlosser und Herder nur noch die anonymen „Beiträge zur Lehre von der Seelenwanderung", Leipzig 1785 (mit einem Gedicht „Der Metempsychist"; fehlen übrigens bei Holzmann-Bohatta) und Karl Grosses

11*

Dichtung „Helim oder über die Seelenwanderung", Leipzig 1789, zu nennen. Endlich sei noch erinnert an das Wort Humes in dem 1777 erstmals veröffentlichten, aber spätestens 1757 geschriebenen Essay „On the Immortality of Soul", dessen Authentizität jetzt feststeht (vgl. Friedrich Paulsen in Dürrs „Philosophischer Bibliothek" Bd. 36, 3. Aufl., Leipzig 1905, S. 28): „The Metempsychosis is ... the only system of this kind, that philosophy can hearken to" (Essays Moral, Political and Literary by David Hume. Ed. by T. H. Green and T. H. Grose. Vol. II, London 1875, p. 404).

10) Vgl. dazu vom kritischen Standpunkt Moses Mendelssohns Betrachtungen über Bonnets Palingenesie in des ersteren Gesammelten Schriften, hrsg. von G. B. Mendelssohn, 3. Bd., Leipzig 1843, S. 135/76.

11) Über Bonnets Philosopheme und Lavaters Verhältnis zu ihnen vgl. Heinrich Maier in der Züricher Lavater-Denkschrift von 1902, S. 369 ff., doch auch H. Kofink a. a. O. S. 181/82 Anm. und neuerdings besonders Christian Janentzky, J. C. Lavaters Sturm und Drang im Zusammenhang seines religiösen Bewußtseins, Halle a. S. 1916, S. 28 f. u. ö.

12) Vgl. die geschichtlichen Andeutungen bei Julius Hamberger, Physica sacra oder der Begriff der himmlischen Leiblichkeit und die aus ihm sich ergebenden Aufschlüsse über die Geheimnisse des Christentums, Stuttgart 1869, S. 70 ff. Oetinger unterscheidet, im Zusammenhang mit seiner theosophischen Lehre von der Geistleiblichkeit, verschiedene Auferstehungsphasen oder -stufen (C. A. Auberlen, Die Theosophie Friedrich Christoph Oetingers nach ihren Grundzügen, Tübingen 1847, S. 587 ff. u. 621 ff.). Über die der Oetingerschen verwandte Lehre des Leipziger Theologen Christian August Crusius von Auferstehung und Palingenesie vgl. Franz Delitzsch, Die biblisch-prophetische Theologie, ihre Fortbildung durch Chr. Aug. Crusius und ihre neueste Entwicklung seit der Christologie Hengstenbergs (Biblisch-theologische und apologetisch-kritische Studien, hrsg. von Franz Delitzsch und Carl Paul Caspari, 1. Bd.), Leipzig 1845, S. 51 ff. Weiteres bei Flügge a. a. O. S. 300 ff.

13) Vgl. zum Folgenden, außer dem auch in dieser Hinsicht grundlegenden Monumentalwerke Hayms und der besonders das Ethos des Herderschen Wesens scharf erfassenden, wenn auch vielleicht zu streng richtenden Monographie Kühnemanns (in der 2. Auflage), die betreffenden, freilich äußerst aphoristischen Bemerkungen bei August Werner, Herder als Theologe, Ein Beitrag zur Geschichte der protestantischen Theologie, Berlin 1871, S. 289/90, und bei Moritz Kronenberg, Herders Philosophie nach ihrem Entwicklungsgang und ihrer historischen Stellung, Heidelberg 1889, S. 68 u. 94/95. Die einzigen zusammenhängenden Behandlungen unseres Themas, die mir bekannt geworden sind, diejenigen Horst Stephans (Herder in Bückeburg und seine Bedeutung für die Kirchengeschichte, Tübingen 1905, S. 215/21) und Karl Siegels (Herder als Philosoph, Stuttgart und Berlin 1907, S. 139/46) greifen, ihren besonderen Zielen entsprechend, in gedrängter Knappheit jeweils nur einzelne Gesichtspunkte heraus.

13a) Über Herders Seelenbegriff vgl. Karl Siegel a. a. O. S. 134 ff. Das Eigenartige und Große dieser geistigen Veranlagung Herders hat in engstem Rahmen besonders eindrucksvoll herausgearbeitet Herman Nohl in seiner Einleitung zu A. Weicherts Herderausgabe, Berlin o. J.

14) Über den Anteil seiner Abstammung an dieser sozusagen spezifisch seelenhaften Veranlagung Herders als einer edelsten Frucht pietistischer Verinnerlichung und Verfeinerung vgl. jetzt die Veröffentlichung von Günther Jacoby „Briefe der Mutter Herders an ihren Sohn" in der Zeitschrift „Die Westmark", Jahrgang 2, Heft 2, S. 97 ff.

15) Suphan 16, 109/28.

16) Über Herders frühe Beachtung gerade dieses Mythus vgl. jetzt seinen im Anhang wiedergegebenen Brief an Mendelssohn vom April 1769.

17) „Das Resultat vielfacher Lektüre und Bemerkung" nennt sie Herder selbst in der Vorrede zur Vierten Sammlung der Zerstreuten Blätter (Suphan 16, 5); er hätte noch hinzufügen können: nicht zum wenigsten auch der Selbstbeobachtung und eigenen Seelenerfahrung.

18) Am bezeichnendsten dafür sind wohl die Verse „Mein Schicksal" (Suphan 29, 340/42) von 1770. Vgl. aber auch die früheren Gedichte „Selbstgespräch" (ebd. S. 245/46), „An die Mitternacht" (ebd. S. 249), „Mitternachtsgesicht meines Genius" (ebd. S. 249/50), „Elegie" (ebd. S. 346) u. a.

18 a) Nam. Suphan 4, 446 ff. u. 463/4.

19) Feinsinnig hat neuerdings Rudolf Lehmann den inneren Zusammenhang des erzieherischen Eros und Charisma Herders mit dieser Seite seiner persönlichen Seelenveranlagung und Seelenerfahrung betont: „Die deutschen Klassiker Herder, Schiller, Goethe", Leipzig 1921, S. 38 ff. (Die großen Erzieher Bd. 9/10.)

20) Suphan 16, 111.

21) Ebd. S. 122.

22) Vgl. Ricarda Huch a. a. O. S. 89/90.

22 a) Jakob Burckhardts Lebensgefühl ist in bezug auf unser Problem demjenigen Herders überhaupt nahe verwandt, vgl. Otto Markwart, Jakob Burckhardt, Basel 1920, S. 24: „Der Gedanke an Tod und Vergänglichkeit begleitete ihn (B.) sein ganzes Leben lang und wirft schon einen Schatten auf die Jugendjahre." Bereits 1844 „gesteht er einem Jugendfreund unumwunden ein, es habe wohl selten ein Mensch in seinem Alter ein so lebhaftes Gefühl von der Geringfügigkeit und Hinfälligkeit der menschlichen Dinge gehabt".

23) Suphan 16, 115 ff.

24) Ebd. S. 126 ff.

25) Den ersten, im wesentlichen bisher ungedruckten damaligen Brief Herders an Mendelssohn, der wahrscheinlich in der zweiten Hälfte des April 1769 noch in Riga geschrieben wurde, teile ich im Anhang mit und erläutere ihn im einzelnen. Der zweite, aus Paris vom 1. Dezember 1769 datierte, findet sich in Herders Lebensbild II, 108/15.

26) Nach dem Brief an Nicolai vom 10. Januar 1769 dachte er zunächst an ein „viertes Sokratisches Gespräch" (zu den dreien Mendelssohns), vgl. Lebensbild I, 2, 410. Der Brief an Mendelssohn vom April 1769 spricht dagegen von „Sokratischen Gesprächen" in der Mehrzahl (siehe den Anhang).

27) Herder in Bückeburg S. 215 ff.

28) Es kommen in Betracht die Leichenrede auf den Grafen Ferdinand von der Lippe, den Bruder der Gräfin Maria („Über die dunkeln und hellen Aussichten an einem menschlichen Grabe" 1772), und das Gebet am Grabmal der

letzteren (1776), aber auch die Homilie „Auferweckung des Lazarus“ von 1774 (Suphan 31, 194 ff.; 416 ff.; 339 ff.).

29) Von 1773; Suphan 28, 34 ff.

30) Vom 30. Oktober 1772 (Aus Herders Nachlaß 2, 10 ff.).

30 a) Am 9. Januar 1773 (Erinnerungen aus dem Leben J. G. von Herders [Ausgabe von 1820] 1, 233; vgl. Aus Herders Nachlaß 3, 426).

31) Vgl. auch die nähere Analyse des Briefes bei Janentzky a. a. O. S. 59/60.

32) Aus Herders Nachlaß 2, 46 ff. (von Ende März oder Anfang April 1773).

33) Erinnerungen aus dem Leben Herders 1, 189; vgl. Haym 1, 512 ff. und Janentzky S. 87/88.

34) Suphan 7, 19 ff. und 158 ff.

35) Ebd. 7, 458/59 u. 461 ff.

36) Hierzu sind zu vergleichen die Sätze über die Unsterblichkeit in der Abhandlung „Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele“, wo die Undenkbarkeit seelischer Vernichtung betont wird; weniger freilich in der endgültigen Fassung von 1778 (Suphan 8, 234) als in der ursprünglichen von 1774 (ebd. S. 253/54 und 299).

36 a) Ebd. 5, 674. In der Bearbeitung der Abhandlung für die Zweite Sammlung der „Zerstreuten Blätter“ von 1786 ist die Stelle weggefallen; vgl. Haym 1, 681/82.

37) A. a. O. S. 217 ff.

38) Herders Verhältnis zu Bonnet, das bisher, soviel ich sehe, noch nicht im einzelnen untersucht worden ist, bedarf noch gar sehr eindringender Ergründung, die aber natürlich im Rahmen der obigen umfassenderen Problemstellung nicht geleistet werden konnte.

39) Suphan 10, 399.

40) Vgl. Haym 2, 212 ff.

41) Dann aufgenommen in die Erste Sammlung der „Zerstreuten Blätter“ von 1785 (Suphan 15, 243 ff.). Vgl. die eingehendere Analyse im nächstfolgenden Aufsatz.

42) Suphan 15, 245.

43) Siehe oben.

44) Suphan 15, 276. Siegel (a. a. O. S. 143) nimmt hier Einfluß von Kants „Allgemeiner Naturgeschichte und Theorie des Himmels“ (1755), aber auch von Fontenelles „Entretiens sur la pluralité des mondes“ (1686) und von J. H. Lamberts „Kosmologischen Briefen“ (1761) an.

45) Suphan 15, 303.

46) Ebd. 13, 165 ff.

47) Ebd. S. 187.

48) Ebd. S. 191.

49) Ebd. S. 200.

50) Siehe die folgenden Studien dieses Buches.

51) Vgl. Grillparzers Urteil (von 1828) über Novalis: „Mönche und Klausner mögen ‚Hymnen an die Nacht‘ herausgeben; für tätige Menschen ist das Licht!“ (In den Studien zur deutschen Literatur; bei Sauer 18, 84), sowie die Verse:

„Doch immer Nacht, wär' schlimmer noch als nie,
Und was du weißt, weißt du durch Tag und Licht".

(Ein Bruderzwist in Habsburg IV; Sauer 9, 108).

52) Suphan 13, 194 ff.

53) Reiche Nachweise darüber bei Günther Jacoby, Herder als Faust, Leipzig 1911, S. 71 ff.

54) Merkwürdige persönliche Zeugnisse hierfür bieten, auch nach Abzug der eignen Geistermanie des Schreibers, die betreffenden Stellen in Joh. Georg Müllers Aufzeichnungen „Aus dem Herderschen Hause", hrsg. von J. Baechtold, Berlin 1881, S. 51 f., 55, 66 ff., 78. Vgl. auch die „Erinnerungen" von Karoline Herder 2, 284 ff. (Tübingen 1820).

55) Eine Zusammenfassung der damaligen Ansichten über die vielfach ganz ernsthaft erörterte Geisterfrage gibt Joh. Georg Walch in seinem „Philosophischen Lexikon", 2. Aufl., Leipzig 1740, Sp. 1125 ff. in dem Artikel „Geist". Weiteres bei Kuno Fischer, Leibniz, 3. Aufl., Heidelberg 1889, S. 452 ff.; Dessoir a. a. O. S. 486 ff. und in meinem Werk über „Hamann und die Aufklärung", Jena 1911, S. 122, 129, 593 Anm. 62 u. 598 Anm. 20. Vgl. übrigens auch den „Dritten Teil" von Kants „Allgemeiner Naturgeschichte und Theorie des Himmels" (1755), der „Von den Bewohnern der Gestirne" handelt.

55 a) Suphan 13, 194; 196; 197/98.

56) Über den gefühlsmäßigen Hintergrund dieses ganzen Gedankenkreises und seine Verwurzelung im persönlichen Lebensethos Herders vgl. die tiefdringende psychologische Analyse der „Ideen" in Eugen Kühnemanns Buche „Herders Persönlichkeit in seiner Weltanschauung. Ein Beitrag zur Begründung der Biologie des Geistes", Berlin 1893, S. 111 ff.

56 a) An der soeben genannten Stelle seiner „Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels" (vgl. in der Ausgabe der „Werke" von Ernst Cassirer nam. 1, 361).

57) In der Rezension des Ersten Teils der „Ideen" in der Allgemeinen Literaturzeitung von 1785 (Werke a. a. O. 4, 187/88).

57 a) Suphan 15, 243 ff. u. 429 ff.

57 b) Herder, 2. Aufl., S. 447. Vgl. auch die folgende Abhandlung.

57 c) Gedruckt 1792 in der Vierten Sammlung der „Zerstreuten Blätter" (Suphan 16, 28 ff.).

57 d) Suphan 29, 138. Vgl. die Würdigung dieses und des ihm gleichsam antistrophisch entsprechenden Gedichtfragments „Selbst" (ebd. S. 139 ff.) bei Haym 2, 578/79. Veröffentlicht wurden beide Dichtungen zuerst 1797 in der Sechsten Sammlung der „Zerstreuten Blätter".

58) Sechste Sammlung der „Zerstreuten Blätter" von 1797 (Suphan 16, 368 ff.).

59) Ebd. S. 377 u. 375/76.

60) In derselben Sammlung (ebd. S. 341 ff.).

61) Ebd. S. 356.

62) Vgl. Siegel a. a. O. S. 80 ff., vor allem aber neuerdings Wilhelm Vollrath, Die Auseinandersetzung Herders mit Spinoza. Eine Studie zum Verständnis

seiner Persönlichkeit. Gießener Dissertation, Darmstadt 1911, S. 102, und Elisabeth Hoffart, Herders „Gott" (Sarans Bausteine XVI), Halle a. S. 1918, S. 55 f.

63) Suphan 19, 60 ff. Vgl. die Analysen Hayms (2, 532 ff.) und Werners (S. 269 ff.).

64) Vgl. Suphan 7, XLI u. 20, 383/84, sowie Haym 2, 532.

65) Von Herder selbst gesperrt.

66) Suphan 19, 134 u.131.

67) Das Erlebnis und die Dichtung, 3. Aufl., S. 230. Vgl. das „Nachwort" vorliegender Schrift.

68) Suphan 29, 340.

69) Im nächstfolgenden Aufsatz.

70) Vgl. Max Morris, Goethe-Studien, 2. Aufl. (Berlin 1902) 1, 241 ff. und dazu O. Pniower in der Cottaischen Goethe-Jubiläumsausgabe 15, 338 sowie K. Burdach ebd. 5, 332 ff. Daß der Seelenwanderungs- (ich würde lieber sagen: der Wiedergeburts-) Gedanke in den betreffenden Versen des Prometheus-Fragments mitschwingt, bemerkt auch Franz Saran, Goethes Mahomet und Prometheus (Bausteine zur Geschichte der deutschen Literatur XIII), Halle a. S. 1914, S. 102 Anm. — Durchaus hierher gehören auch die Verse des persischen Mystikers Dschelaleddin Rumi, die ich nachträglich, als Zitat aus Hegel nach Rückerts Übersetzung, bei Karl Jaspers, Psychologie der Weltanschauungen, Berlin 1919, S. 105, finde:

„Es schauert Leben vor dem Tod.
So schauert vor der Lieb' ein Herz
Als ob es sei vom Tod bedroht.
Denn wo die Lieb' erwachet, stirbt
Das Ich, der dunkele Despot." —

Den Palingenesiegedanken im allgemeinen bei Goethe betont energisch, aber einseitig und subjektiv die kleine Monographie von Kurt Geucke „Goethe und das Welträtsel. Von künftigen Dingen", Berlin 1918. Gutes über dieses schwierige Kapitel Goethescher Glaubensesoterik neuerdings bei K. J. Obenauer, Goethe in seinem Verhältnis zur Religion, Jena 1921, S. 104 ff.

71) Novalis (ed. Minor) 4, 223/24.

II.

1) „Auch nach dem Tode", merkt hierzu eine Bleistiftnotiz Jakob Minors an, dessen Handexemplar von Busses Studie ich benütze.

2) So vor allem Schmidts Hinweise auf mehrfache Nachklänge von Schillers Ideengedicht „Das Ideal und das Leben" in Hardenbergs Lyrik (a. a. O. S. 30, 91, 154; vgl. dazu bei Julian Schmidt a. a. O. S. 53/54 u. 128).

3) Deutsche Romantik², S. 7 ff.

4) Übrigens scheint gerade Ritter die Verwandtschaft der geistig-seelischen Persönlichkeit Hardenbergs mit derjenigen Herders stark empfunden zu haben, vgl. seine „Fragmente aus dem Nachlaß eines jungen Physikers", 1, XXXI.

5) Köpke, 1, 259; vgl. den Schiller-Goethe-Briefwechsel vom 23. und 24. Juli 1799 und Schriften der Goethe-Gesellschaft 13, 52.

6) Raich, Novalis' Briefwechsel mit den Schlegels, S. 96.

7) Vgl. Herders scharfen Tadel über die Dissertation des Sohnes, Aus Herders Nachlaß 2, 451 ff.

8) Vgl. Raich S. 76, 101, 106; Minors Ausgabe von Novalis' Schriften 3, 35 Nr. 166; 172/73 Nr. 35 und dazu W. Olshausen, Hardenbergs Beziehungen zur Naturwissenschaft seiner Zeit, Leipzig 1905, S. 18 ff.

9) Vgl. Minor 3, 203 Nr. 214: „Gespräche über Herder — die neunte und zehnte Sammlung seiner Briefe über Humanität."

10) Neben denen aber auch Strichs ergänzende Winke (Die Mythologie in der deutschen Dichtung 2, 16) nicht übersehen werden dürfen.

11) Das Erlebnis und die Dichtung[3] S. 291.

12) Die Neigung beider zu Ahnungen, prophetischen Träumen und Visionen vergleicht Spenlé, a. a. O. S. 89.

13) Novalis selbst schreibt es Herder, freilich auch Schiller, (Fr.) Schlegel und Goethe im „Meister" zu (Minor 3, 365 Nr. 1082).

14) „An Novalis" im Epilog der „Ideen" (Fr. Schlegels Prosaische Jugendschriften 2, 307).

15) Novalis an Just, November 1800 (Minor 1, LXXIX).

16) Heilborns Ausgabe der Schriften 2, 351; daselbst auch Zitate oder Notizen daraus, die aber, zum Teil durch Kombination mit den entsprechenden Ausführungen des Ersten kritischen Wäldchens (vgl. namentlich Suphan 3, 133 ff.), den Aufstellungen der „Plastik" (insbesondere Suphan 8, 15/16) gegenüber eine bedeutsame Variante geltend machen. Vgl. dazu auch die Aphorismen Minor 2, 299 Nr. 381 u. 2, 304 Nr. 403.

17) Die 9. u. 10. Sammlung, die 1797 erschienen sind (Minor 3, 203 Nr. 214).

18) Im Anhang zu Heilborns Biographie S. 222 ff.

19) Dieses wie mehrere andere der angeführten Gedichte oder Gedichtstellen finden sich auch bei Günther Jacoby, Herder als Faust, Leipzig 1911, S. 105 und sonst, zitiert, freilich in ganz anderem Zusammenhang und mit anderer Absicht.

20) Der selbst aber wohl eher das Kapitel „Vom Reiz" zu Beginn der Schrift „Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele", insbesondere dessen Schlußabsatz (Suphan 8, 185): „Trefflich, daß . . . die tiefste Tiefe unsrer Seele mit Nacht bedeckt ist" usw., im Auge gehabt haben mag. Doch kehrt auch sonst bei Herder der Gedanke vielfach wieder, namentlich in den „Ideen" (z. B. Suphan 13, 198/199 von dem „wohlthätigen Schleier" der Todesnacht).

21) Den Musenalmanach für 1798 erwähnt das Bücherverzeichnis bei Heilborn, Novalis der Romantiker, S. 220.

22) „Traum, d. i. nach Herders eigentümlicher Redeweise Sammlung der Seele zu ruhiger, inniger Reflexion", bemerkt Suphan (4, XVI seiner Ausgabe).

23) Im Maskenzug von 1818 (Weimarer Ausgabe 16, 270). Vgl. dazu Suphans schöne Auslegung in dem Festvortrag „Goethe und Herder" (Deutsche Rundschau 52, 73) sowie über die psychologische Bedeutung dieser Veranlagung Karl Siegel, Herder als Philosoph, Stuttgart 1907, S. 132 und 198/99.

24) „. . . aus allen diesen Ursachen hat man sich der Sprache des Gesichts bemächtigt, um durch sie die Beziehung alles dessen, was wohlgefällig auf die ganze Seele

wirkt, zu bezeichnen. Das Gesicht ists also, das die Bilder, die Vorstellungen, die Einbildungen der Seele allegorisiret" (Viertes Kritisches Wäldchen, Suphan 4, 45).

25) Hierauf wohl zielt Henrich Steffens' Wort von Novalis: „Aus einer tiefen Vergangenheit des Geistes, aus einer ursprünglichen, welche sich in der tätigen Gegenwart nur unklar zu äußern vermag, heraus schien Novalis zu sprechen wie zu schreiben" (Was ich erlebte 4, 323), wenigstens mit.

26) Vgl. namentlich Minor 2, 229 Z. 21 ff. mit Suphan 15, 195 Z. 3 ff. und S. 239 Z. 9 ff.

27) Übrigens ist bei Havenstein a. a. O. Z. 7 von unten „S. 381" offenbar Druckfehler für: S. 391.

28) Vgl. Minor, Studien zu Novalis I, S. 8.

29) „.... so sind unter allen Nationen der Erde die Begriffe vom Tode und dem Totenreich vorzüglich aus Bildern der Nacht, des Schlafes und des Traumes zusammengedichtet worden" (Herder, Wie die Alten den Tod gebildet? Suphan 15, 439).

30) Handschriftliche Bemerkung Minors zu Busses Dissertation S. 11, letzter Absatz (vgl. oben Anm. 1).

31) Bezüglich des von Haym (Romantische Schule[3] S. 393 u. 989) bemerkten „möglichen" Einflusses der „Night-Thoughts" auf Novalis' Hymnen sei darauf hingewiesen, daß auch Herder jenem „Non-plus-ultra sinnreicher, witziger, erhabener, frommer Gedanken" Interesse zugewandt und eine Partie daraus in das 10. Stück der „Adrastea" aufgenommen hat (in Oeders Übertragung; Suphan 24, 275/77), ohne jedoch den Virtuosen des „Parenthyrsus" irgend zu überschätzen (Hauptstellen Suphan 5, 290/91; 7, 300; 18, 106; 23, 236).

32) So ist offenbar nach dem Erstdruck im Vierten Stück des Journals von Tiefurt (3. September 1781) zu interpungieren; vgl. Suphans Textvariante.

33) Vgl. Suphan 28, 130 beziehungsweise 15, 197.

34) Von Herder selbst gesperrt.

35) Von Herder gesperrt.

36) Der Tod Lorenzos, des Erlauchten, Str. 73/75.

37) In der Vorstellungswelt des alten Judentums und des mit diesem verwandten Orients (siehe Herders vorausgehende Ausführungen).

38) Von Herder selbst gesperrt.

39) Für die Hymnen an die Nacht kommt hier natürlich zunächst die handschriftliche Fassung in Betracht.

40) In der Athenäumfassung: „kühlende".

41) Von Herder gesperrt.

42) Wie übrigens auch sein späteres fragmentarisches Lehrgedicht „Pygmalion, Die wiederbelebte Kunst" (zuerst im 4. und 9. Stücke der „Adrastea" von 1801 und 1803; jetzt bei Suphan 28, 264 ff.). Vgl. dazu Strich, a. a. O. S. 157/58.

43) Novalis' Heinrich von Ofterdingen als Ausdruck seiner Persönlichkeit. Eine ästhetisch-psychologische Stiluntersuchung, Leipzig 1911, S. 33 ff.

44) „.... indes weiß ich auch, wie sehr alle Phantasie wie ein Traum ist, der die Nacht, die Sinnlosigkeit und die Einsamkeit liebt" (Novalis an Caroline Schlegel 27, II. 1799; Raich S. 125).

45) Minor 2, 74. 75. 76. An der ersten Stelle ist offenbar das Selbstgespräch

Wilhelms im 9. Kapitel des 4. Buches gemeint. Vgl. dazu die einige Wochen beziehungsweise Tage älteren Briefbemerkungen an Caroline Just (Deutsche Rundschau 147, 267) und an Friedrich Schlegel bei Raich S. 29/30, sowie die ein paar Wochen spätere Tagebuchstelle vom 26. Mai 1797 (Minor 2, 88).

46) Friedrich Schlegels Jugendschriften 2, 182.

47) Aus Schleiermachers Leben 3, 76. Vgl. Schubart a. a. O. S. 71.

III.

1) E. Spenlé, Novalis. Essai sur l'idéalisme romantique en Allemagne, Paris 1904. Appendice p. 63/69.

2) Minor, Novalis' Schriften 1, LXXIII.

3) Preußische Jahrbücher Bd. 15 (1865), S. 608. So auch noch in dem (fast unveränderten) Wiederabdruck seines Novalis-Aufsatzes in der ersten Auflage der Essaysammlung „Das Erlebnis und die Dichtung", Leipzig 1906, S. 219/20.

4) Leben Schleiermachers, 1. Bd., Berlin 1870, S. 435 u. S. 285 Anm. Dagegen Schubart, Novalis' Leben, Dichten und Denken, Gütersloh 1887, S. 83 u. 89.

5) Die Romantische Schule, 1. Auflage, S. 337.

6) Die Mythologie in der deutschen Dichtung von Klopstock bis Wagner, Halle a. S. 1910, Bd. 2, S. 15 u. S. 19 Anm. 1.

7) Carl Busse, Novalis' Lyrik, Oppeln 1898, S. 5 ff.

8) Spenlé, Novalis S. 83 ff.

8[a]) Novalis. Eine biographische Charakteristik. Hamburg und Leipzig 1893. S. 98 ff.

9) Ernst Heilborn, Novalis, der Romantiker, Berlin 1901, S. 117/18.

10) Das Erlebnis und die Dichtung, 3. Aufl., Leipzig 1910, S. 286.

11) Novalis' Schriften (ed. Heilborn) 1, 305—326.

12) Ebd. S. X/XI.

13) Novalis der Romantiker S. 118. Freilich bleibt es unklar, wie Heilborn mit der Annahme, es handle sich in diesem Manuskript um „eine erste und flüssige Niederschrift" (ebd.) die Vermutung vereinbaren will: „Vielleicht kristallisierten sich aus solchen mannigfachen Stimmungsskizzierungen (wie dem Prosafragment der „Nachtgedanken" in der Vorrede zu J. W. Ritters „Fragmenten aus dem Nachlaß eines jungen Physikers", das Heilborn Novalis zuschreibt) seine (Hardenbergs) Hymnen an die Nacht" (ebd. S. 135). Vgl. auch Spenlé a. a. O. S. 83 Anm. 2 und dagegen Minor, Studien zu Novalis S. 9.

14) 1, X seiner Ausgabe.

14[a]) Appendice S. 69.

15) Leben Schleiermachers S. 285 Anm.

16) Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien, Philosophisch-Historische Klasse, Bd. 169, 1. Abhdlg., Wien 1911, S. 10.

17) Ebd. S. 9.

18) In der Rezension von Heilborns Novalis-Ausgabe im Anzeiger für deutsches Altertum 28, 90.

19) Studien zu Novalis S. 8.

20) Deutsche Literaturzeitung 22, 728.

21) Novalis' Schriften 1, X.
22) Spenlé, Appendice S. 69.
23) Studien zu Novalis S. 16.
24) Siehe Anm. 25.
25) Euphorion 19, 174/98.
26) Ebd. S. 189.
27) Minors Ausgabe 2, 75/76.
28) Ebd. S. 82.
29) Ebd. S. 98.
30) A. a. O. S. 196.
31) „... niemand weiß, in wieviel Monaten, Wochen, Tagen oder Stunden ein Dichter eine brennende Herzenswunde und dieser Dichter diese Herzenswunde genügend verschmerzt hat" (Minor AfdA 28, 89).
32) 2, 338.
33) 3, 286.
34) So auch Strich a. a. O. 1, 165 u. 467, der aber die Linie von Herders Paramythien gerade zu Novalis' Hymnen nicht zieht.
35) Heilborn 2, 325.
35[a]) Ebd.
36) Ebd. S. 331.
37) Ebd.
38) Ebd. S. 335.
39) Ebd. S. 326.
40) Nach Minor, Studien zu Novalis I S. 32; vgl. auch den Vergleich zwischen Pascal und Novalis in dem Buche „Friedrich von Hardenberg (genannt Novalis). Eine Nachlese aus den Quellen des Familienarchivs, herausgegeben von einem Mitglied der Familie" [Freiin Sophie von Hardenberg], 2. Auflage, Gotha 1883, S. 159ff. (nach Th. Carlyle, Critical and miscellaneous Essays in seven volumes, London o. J., Bd. 2, S. 228). Doch nennt Novalis selbst Pascal nirgends.
41) Ludwig Tiecks Nachgelassene Schriften, hrsg. von Rudolf Köpke, Leipzig 1855, Bd. 1, S. 188/95. Vgl. Haym, Romantische Schule, 3. Aufl., S. 26/27, und Strich a. a. O. 1, 165 und 430.
42) Vgl. Strich ebd. 2, 44/45 u. Carl Enders, Friedrich Schlegel. Die Quellen seines Wesens und Werdens, Leipzig 1913, S. 344 Anm. 2. Weitere Nachahmungen der Paramythiendichtung Herders aus jener Zeit nennt Strich 1, 165.
43) Vgl. den Anhang zu Heilborns Novalisbiographie S. 222ff.
44) A. a. O. S. 30ff. Übrigens ist der hier hauptsächlich in Betracht kommende „Zweite Brief" in der „Lucinde" offenbar durch Hardenbergs innere Erlebnisse und briefliche Geständnisse an Friedrich Schlegel nach Sophiens Tode (Raich S. 26ff.) beeinflußt; vgl. auch J. Rouge, Erläuterungen zu Friedrich Schlegels Lucinde, Lausanne 1904, S. 114/15.
45) Ludwig Tieck. Erinnerungen eines alten Freundes aus den Jahren 1825 bis 1842, Wien 1871, Bd. 2, S. 255/56.
46) 2, 676/77.
47) Eduard Havenstein, Friedrich von Hardenbergs ästhetische Anschauungen (Palaestra 84), Berlin 1909, S. 16.

48) Romantische Schule³ S. 519.

49) A. a. O. S. 17. Freilich verstehe ich dann nicht recht, wie Havenstein das Datum des „18. Junius" an der Spitze der Handschrift (vgl. Heilborn 2, 677) auf das Jahr 1800, statt wie Heilborn auf 1799, beziehen kann. Die Aphorismen der Handschrift sind doch offenbar zum mindesten teilweise unter dem unmittelbaren Eindruck der Lektüre der „Reden" niedergeschrieben. Und wie wäre etwa die Forderung „geistlicher Lieder" im 5. Aphorismus der Hs. (Heilborn 2, 325) noch denkbar zu einer Zeit, da Novalis' eigne längst vorlagen?

50) Heilborn 2, 233 = Minor 3, 42/43 N. 213.

51) Heilborn 2, 326 = Minor 3, 283 N. 696.

52) Aus Schleiermachers Leben 3, 121.

53) Raich, Novalis' Briefwechsel, S. 133 u. 135.

54) Holtei, Briefe an Tieck 1, 308 und dazu Minor, Studien zu Novalis I, S. 8.

55) Aus Schleiermachers Leben 3, 162.

56) Aus Schleiermachers Leben 3, 133/34. Vgl. Minor, Studien zu Novalis I, S. 19. Tiecks Behauptung, Hardenberg habe schon im Sommer (Juli und August) 1799 in Jena oder Giebichenstein einige von seinen geistlichen Liedern gedichtet, also bereits vor seiner Bekanntschaft mit Schleiermachers Reden (Minor I, XV), scheint mir, angesichts der nachweisbaren Ungenauigkeit solcher chronologischen Angaben bei Tieck wie auch aus inneren Gründen, sehr problematisch. (Vgl. auch Schubart a. a. O. S. 149; dagegen aber ebd. S. 268.)

57) Anzeiger für deutsches Altertum 28, 89; gegen Busse S. 11.

58) Euphorion 19, 174/75.

59) Novalis an L. Tieck 6. August 1799 (Holtei, Briefe an Tieck 1, 305).

60) Ebd. S. 306 (23. Febr. 1800).

61) Friedrich Schlegel an Schleiermacher ohne Datum (Nov. 1799), Aus Schleiermachers Leben 3, 133.

62) 24. Febr. 1798 (Raich S. 59).

63) Romantische Schule³ S. 407/8.

64) An Tieck 23. Febr. 1800 (a. a. O. S. 307).

65) An Just Febr. 1800 (Minor 1, LXXXI).

66) Vgl. Dilthey, Leben Schleiermachers S. 431/32.

67) Vom 26. Dez. 1798 (Minor 1, LXXVIII).

68) Ebd. S. LXXIX/X.

69) Auf Herders Abhandlung „Haben wir noch das Publikum und Vaterland der Alten?" in der Fünften Sammlung der Novalis wohlbekannten (vgl. den vorhergehenden Aufsatz) „Briefe zu Beförderung der Humanität" (1795) macht Strich a. a. O. 2, 16 aufmerksam als auf eine wichtige Anregung für Novalis' „Europa" neben Herders geschichtsphilosophischer Rhapsodie von 1774 und den „Ideen".

70) Vgl. die vorausgehende Abhandlung.

71) Strich a. a. O. Bd. 2 S. 6 Anm. 1. Vgl. auch Louis Göbel, Herder und Schleiermachers Reden über die Religion, Gotha 1904.

72) Vgl. Dilthey, Leben Schleiermachers S. 429. Für Novalis' Auffassung des Verhältnisses von Geschichte und Religion ist charakteristisch das Fragment: „Historie ist angewandte Moral und Religion, auch angewandte Anthropologie im allge-

meineren Sinne. Daher der wunderbare Zusammenhang der Geschichte mit unsrer Bestimmung — des Christentums und der Moral" (Minor 3, 23 Nr. 75).

73) Was Friedrich Schlegels Scharfblick, vielleicht früher noch als der Freund selbst, erkannte, wenn er in einem undatierten Briefe aus dem Herbst 1799 an Schleiermacher berichtet: „Er (Hardenberg) behauptet, nichts an dir tadeln zu können und insofern einig mit dir zu sein. Doch damit wird es nun wohl so so stehen" (Aus Schleiermachers Leben 3, 125).

74) Wie Minor (A f d A 28, 118) mit Recht betont.

75) Als solche bezeichnet er die christliche Religion, neben den Frauen und dem gewöhnlichen Leben, im Briefe an Friedrich Schlegel vom 20. Julius 1798 (Raich S. 69). Vgl. zum folgenden auch O. Walzel, Deutsche Romantik[4] 1, 67 ff.

76) Raich S. 130. Schlegel versteht hier unter den „gedruckten Sachen" offenbar „Blütenstaub" und „Glauben und Liebe", während er mit den ungedruckten „Papieren", wie Minor, Studien zu Novalis S. 8, mit Recht gegenüber Schubart (S. 64/65) und Spenlé (S. 86/87 u. Appendice S. 66) geltend macht, keinesfalls die Hymnen meinen kann.

77) Raich S. 105.

78) In Schlegels Brief an ihn vom 2. Dez. 1798 (Raich S. 86).

79) An Friedrich Schlegel 20. Jan. 1799 (Raich S. 106/7).

80) Näheres darüber in Aufsatz II dieser Schrift.

81) Jean Paul, Vorschule der Ästhetik, § 10 (Erste Reimersche Gesamtausgabe 41, 65).

82) Schleiermachers Reden über die Religion. Kritische Ausgabe von Bernhard Pünjer, Braunschweig 1879, S. 278 ff.

83) Vgl. Dilthey, Das Erlebnis und die Dichtung[3] S. 312.

84) a. a. O. ebd.

85) Raich S. 106/7 und Minor 2, 295 N. 365. Vgl. — auch zum Folgenden — Haym[3] S. 519.

86) Heilborn 2, 333 = Minor 3, 42/43 N. 213, vgl. auch 2, 292 N. 354.

87) Schleiermacher a. a. O. S. 282/83.

88) Heilborn 2, 338 (ebenfalls in der Hs. E.) = Minor 3, 27 N. 115.

89) Näheres, wenn auch nicht Zulängliches, hierüber bei Joh. R. Thierstein, Novalis und der Pietismus, Bern 1910, S. 29 ff. u. öfter, nam. auch S. 88 ff. (über die Beziehungen von Hardenbergs und Schleiermachers Religiosität zu derjenigen Zinzendorfs).

90) Novalis an Caroline Schlegel 27. Febr. 1799 (Raich S. 121).

91) Wenn Strich (a. a. O. 2, 14/15), von der Annahme ausgehend, die Hymnen seien im wesentlichen schon vor 1799 entstanden, über die Wirkung der Schleiermacherschen Reden auf Novalis sagt: „Hatte er (Novalis) bisher (in den Hymnen) nur ein naturphilosophisches Christentum oder eine christliche Naturmythologie verkündigt, so rang sich nun unter der gewaltigen Wirkung von Schleiermachers Reden das Christentum aus der Natur empor und stellte sich in seinen eignen Formen dar", und wenn er in den Geistlichen Liedern „keine Mythologie, sondern nur unmittelbares Erlebnis der Gottheit", ganz in Schleiermachers Sinn, finden will, so kann ich dieser Auffassung doch nicht zustimmen. Einmal gibt er selbst (ebd.) den naturmythologischen Charakter des 11. Liedes („Wo bleibst du, Trost der

ganzen Welt?") zu. Und ebensowenig kann derjenige der Abendmahlshymne bestritten werden. Sodann aber: sind nicht die Marienlieder, sind nicht die Geistlichen Lieder überhaupt voll von legendarischer oder biblischer Symbolik, d. h. also von christlicher „Mythologie", nur eben nicht sowohl von natur- als sozusagen von geschichtsphilosophischer? Und vollzieht sich dieser Übergang von der Natur- zur Geschichtsmythologie nicht bereits innerhalb der Hymnen: in der fünften oder eigentlich schon dort, wo gegen Ende der vierten das Kreuz aufgerichtet wird? Und wie will man vollends die Schlußstrophen der fünften und die sechste Hymne in dieser Hinsicht von den Geistlichen Liedern scheiden?

92) Friedrich Schlegel an Caroline, 19. Febr. 1799 (Caroline, ed. Waitz-Schmidt 1, 501).

93) In diesem Sinne ist der Aphorismus der Hs. E. zu verstehen: „Der Tod ist das romantisierende Prinzip unsers Lebens. Der Tod ist — das Leben +. — Durch den Tod wird das Leben verstärkt" (Heilborn 2, 330 = Minor 3, 35 N. 168). Er findet seine Parallele in den Schlußversen der vierten Hymne: „Ich fühle des Todes verjüngende Flut...", aber auch im „Lied der Toten" im „Ofterdingen". — Weitere Fragmente der Hs. E., die auf das Grübeln Hardenbergs über das Todesproblem zur Zeit der Konzeption und Entstehung der Hymnen Licht werfen, finden sich bei Heilborn 2, 329 (2) und 333.

94) Bei Nacht erscheint Herder der Weltgeist oder der eigne Schutzgeist, vgl. z. B. Suphan 29, 249 f., G. Jacoby a. a. O. S. 71 ff. und desselben Studie „Herder und Schopenhauer" (1918), S. 27.

95) Zu Ende des ersten Teiles (Suphan 13, 200). Vgl. Studie I.

96) Suphan 15, 458.

97) Ebd. S. 271 ff.

98) „Die ‚Mütterlichkeit' der Nacht hat Novalis tief begriffen. Er spürt in ihr die Urwelt, die Fühlen, Denken und reines Sein auflöst wie eine Flut und das Entfernteste an die Ufer des Empfindens spült" (Hermann Friedemann in der Novalis-Ausgabe der Goldenen Klassikerbibliothek 1, 12). Vgl. dazu die parallele Ausführung über Herders gefühlsinnigen Nachtkult bei Günther Jacoby, Herder als Faust, Leipzig 1911, S. 372/73.

99) Euphorion 22, 545 ff. Vgl. oben den vorausgehenden Aufsatz.

100) Die Mythologie stellt eines seiner Fragmente (Minor 3, 43 N. 216) als die „künstliche Religion der Poesie" der „natürlichen Religion der Moral" gerade in bezug auf das Christentum als organische Höherentwicklung des zunächst durchaus historischen Charakters desselben gegenüber.

101) Es mag hier der Hinweis nicht fehlen, daß, nach einer Reihe von Aphorismen der Hs. E. zu urteilen (Heilborn 2, 331 Fragment 3; 332 Fr. 3; 240 Fr. 2) Spekulationen über Licht und Farbe Hardenberg damals lebhaft beschäftigt haben.

102) A. a. O. S. 549 u. 554/55 (vgl. Studie II).

103) Heilborn 2, 341 = Minor 2, 281 N. 319. Vgl. auch ebd. N. 318: „Sonderbar, daß der eigentliche Grund der Grausamkeit Wollust ist."

104) 2, 678.

105) Ebd. 2, 394.

106) Ebd. 2, 395 = Minor 2, 296 N. 366.

107) Über sonstige Belege für die erotische Wendung der Todesmystik bei Herder vgl. Euphorion 22, 535/36 (siehe Studie II).

108) „Möge der Genius ein Engel oder Amor oder der Schlaf sein; genug, wenn er die Verhüllte sanft hinüber führt und elysische Jugendfreuden dort auf sie warten" (Schluß des 8. Briefes von Herders „Nachtrag" zu Lessings Abhandlung; Suphan 15, 466).

109) Suphan 28, 135.

110) Ebd. 15, 481 u. 484/85.

111) Heilborn 2, 335 = Minor 3, 10/11 N. 28.

112) a. a. O. S. 107 ff.

112[a]) Heilborn 2, 379/80 = Minor 2, 298/99 N. 378.

113) Euphorion 22, 534 u. ö. Vgl. die beiden vorhergehenden Aufsätze vorliegender Sammlung.

114) Suphan 28, 142/43.

115) Ebd. 15, 458.

116) Strich a. a. O. 2, 19 Anm. 1.

117) 4, 15 seiner Ausgabe; vgl. auch daselbst 1, 12.

118) Novalis der Romantiker S. 118.

119) Romantische Schule, 3. Auflage, S. 521.

120) Vgl. Minor AfdA 28, 119/20 und in seiner Ausgabe 2, 107.

121) Herder nach seinem Leben und seinen Werken 1, 548.

121[a]) Suphan 5, 524.

122) Ebd. S. 525/27.

123) Ebd. S. 530.

124) Ebd. S. 538.

125) Ebd. S. 546; vgl. auch S. 574 u. ö.

126) Minor 2, 34.

127) Nach dem im Anhang zu Heilborns Biographie (S. 222/23) wiedergegebenen Bücherverzeichnis.

128) Über den Zusammenhang der auditiv-motorischen Veranlagung Herders und seiner grübelnden Innenschau mit seinem Nachtkultus und über die verwandte Seelenanlage Hardenbergs vgl. Euphorion 22, 529/30 und 537/38 (siehe jetzt Studie II dieser Schrift). Gut charakterisiert Friedemann (1, 11/13 seiner Ausgabe) das Elementarisch-Dumpfe, Licht- und Bewußtseinsferne, Vegetativ-Träumerische und Anschmiegsame in den Hymnen. Gleichsam das theoretische Gegenstück dazu bildet das Interesse an der Gefühls- und Empfindungswelt des Blindgebornen, das Herder in der „Plastik" und ihren Vorarbeiten fast bis zum Kultus der „Tiefe" des Gefühlssinnes und zur Feindschaft gegen die „Oberflächlichkeit" und den „Trug" des Gesichtssinnes treibt. Vgl. auch die „Lobrede" auf die Finsternis und die „dunkle", aber innige Welt des Schalls in der „Kalligone" (Suphan 22, 60 ff.).

129) Das beste darüber bisher, wenn auch nur andeutungs- und frageweise, bei Horst Stephan, Herder in Bückeburg und seine Bedeutung für die Kirchengeschichte, Tübingen 1905, S. 246 ff. Vgl. auch Stephans Aufsatz „Schleiermachers ‚Reden über die Religion' und Herders ‚Religion, Lehrmeinungen und Gebräuche'" in der Zeitschrift für Theologie und Kirche 16, 484 ff. (1906) und Strich a. a. O. 2, 6 sowie die oben Anm. 71 genannte Schrift von L. Göbel.

IV.

1) Weltanschauung und Dichtung. Zur Gestaltung des Problems bei Wilhelm Dilthey. Zürich 1917.

2) Vgl. ebd. S. 67 f. Die neueste Erörterung der Frage in Anna Tumarkins Aufsatz „Dichtung und Weltanschauung", Logos Bd. 8 (1919) S. 195 ff.

3) A. a. O. S. 64/65.

4) Im 1. Teil der „Parerga und Paralipomena". Über verwandte Gedanken Herders vgl. dessen Werke (Suphan) 29, 322/23 und dazu Günther Jacoby, Herder und Schopenhauer (1918) S. 29/30.

5) Hebbels Tagebücher, hrsg. von R. M. Werner, Bd. 2, S. 41, N. 1993 (26. April 1840).

6) „Man wird, bei genauer Beobachtung, finden, daß in dem Leben der meisten Menschen sich ein gewisser Plan findet, der, durch eigene Natur oder durch die Umstände, die sie führen, ihnen gleichsam vorgezeichnet ist. Die Zustände ihres Lebens mögen noch so abwechselnd und veränderlich sein, es zeigt sich doch am Ende ein Ganzes, das unter sich eine gewisse Übereinstimmung bemerken läßt... Die Hand eines bestimmten Schicksals, so verborgen sie auch wirken mag, zeigt sich auch genau, sie mag nun durch äußere Wirkung oder innere Regung bewegt sein: ja widersprechende Gründe bewegen sie oftmals in ihrer Richtung. So verwirrt der Lauf ist, so zeigt sich doch immer Grund und Richtung durch" (K. L. von Knebels Literarischer Nachlaß und Briefwechsel, hrsg. von K. A. Varnhagen von Ense und Th. Mundt, 3 Bd., Leipzig 1836, S. 442).

7) Dieser Terminus wird hier also in engerem und prägnanterem Sinne gebraucht als von Joh. Volkelt in seiner Ästhetik des Tragischen, 2. Aufl. S. 112/13 und 430 ff.

8) Zu diesem bedeutsamen Terminus vgl. S. 65 Anm. 1 meiner eingangs erwähnten Studie.

9) An Fouqué 25. April 1811 (Werke, hrsg. von Erich Schmidt, Minde-Pouet und Steig 5, 418).

9a) Vgl. Eduard Spranger, Wilhelm von Humboldt und die Humanitätsidee, Berlin 1909, S. 279/80.

10) Der Schatz der Armen (Le trésor des humbles), in die deutsche Sprache übertragen von Friedrich von Oppeln-Bronikowski, Florenz und Leipzig 1898, S. 23.

11) An Sophie Haza-Müller 20. Nov. 1811 (Werke 5, 437).

12) In seinem letzten Briefe an Ulrike, am Morgen seines Todestages (Werke 5, 440).

13) Vgl. die, freilich weder lückenlose noch von Irrtümern freie Zusammenstellung Flodoards Frhn. v. Biedermann, Heinrich von Kleists Gespräche, Leipzig o. J. (1912), S. 227, 229/30, 235. Der gleichen Ansicht war die Rahel (ebd. S. 238).

14) An die Tante A. H. v. Massow 13. März 1793 (Werke 5, 16). Vgl. Otto Brahm, Das Leben Heinrichs von Kleist. Neue Ausgabe, Berlin 1911, S. 9/10; siehe auch zum Folgenden das. S. 11/12.

15) Biedermann, Kleists Gespräche S. 33/34.

16) Nach dem Briefe von Ed. Albanus an Tieck (vom 12. April 1832), wiedergegeben bei Biedermann ebd. S. 30.

17) Der auch die weiteren Belege dafür zusammengestellt hat (H. von Kleist als Mensch und Dichter, Berlin 1909, S. 22/23). Namentlich in den Jahren 1805/6 häuften sich die Selbstmorde oder Versuche dazu: 1805 Schlotheim (s. u.) und Kleists Gönner Peter von Gualtieri (vgl. Werke 5, 321); 1806 Otto von Kleist, der Direktor der école militaire in Berlin, ein anderer Gönner Kleists und seiner Freunde.

18) In diese Zeit soll nach der bei Ed. v. Bülow (Kleists Leben und Briefe) wiedergegebenen Überlieferung ein mißglückter Selbstmordversuch „eines seiner nächsten Freunde" fallen, der dabei eine Entstellung des Gesichts davongetragen habe. Kleist „hatte bei dieser Gelegenheit mit einem anderen Freunde ein sehr merkwürdiges Gespräch über den Selbstmord und schrieb dem Unglücklichen einen schönen, herzergreifenden Brief über das Sündhafte einer solchen feigen Tat. In bezug darauf teilte ein dritter Freund Kleists ihm im Jahre 1804 eine Äußerung des Dr. Gall mit, daß, wer einmal diese Geistesrichtung habe, derartige Versuche in der Regel wiederholen müsse" (Biedermann a. a. O. S. 103/4). Von demselben Vorfall offenbar wußte schon Tieck (ebd. S. 22). Biedermann identifiziert ihn mit dem weiter unten zu erwähnenden Selbstmordversuch v. Schlotheims, der aber erst in den April 1805 fällt.

19) Vgl. die betreffenden Stellen in den Briefen an Wilhelmine von Zenge vom 15. Sept. u. an Ulrike vom 27. Okt. 1800 (Werke 5, 125 u. 148).

20) An Wilhelmine 16. Nov. 1800 (Werke 5, 160).

21) Ernst Cassirer, Heinrich von Kleist und die Kantische Philosophie (Philosophische Vorträge, veröffentlicht von der Kantgesellschaft, N. 22) Berlin 1919. Jetzt auch in Cassirers Buch „Idee und Gestalt. Fünf Aufsätze". Berlin 1921. Die neuerdings (in der „Festschrift für Berthold Litzmann", hrgg. im Auftrage der Literarhistorischen Gesellschaft Bonn von Karl Enders, Bonn 1920, S. 105 ff.) veröffentlichen Ausführungen von Fritz Ohmann über „Kleist und Kant" (von 1905) sind meines Erachtens nicht geeignet, Cassirers Ergebnisse zu entkräften.

22) An Wilhelmine 9. April 1801 (Werke 5, 212).

23) Vgl. auch die parallelen Äußerungen (Werke 5, 214 u. 241).

24) Brahm a. a. O. S. 55.

25) Werke 5, 228. Ob der etwa in diese Zeit weisende, freilich recht problematische Bericht von übrigens sehr detaillierten Selbstmordabsichten Kleists „vielleicht schon zehn Jahre vor seinem Tod", auf den Ed. von Bülow nach mündlicher Überlieferung Bezug nimmt (Biedermann a. a. O. S. 114/15) mit den damaligen Depressionszuständen zusammenhängen mag, lasse ich dahingestellt.

26) Vgl. die vorausgehenden Studien dieser Sammlung.

27) Werke 5, 238/39. An die „traumhafte Stimmung, die in der Romantik lebt", fühlt sich hier auch Ohmann (a. a. O. S. 120) gemahnt.

28) Werke 5, 214; ähnlich 217 u. 225.

29) Vgl. Werke 5, 240. 243. 244.

30) Werke 5, 216.

31) Vgl. dazu den Spruch, den Kleist, seltsamerweise erst ein halbes Jahr später, an einem Hause in Thun angeschrieben fand: „Ich komme, ich weiß nicht, von wo? Ich bin, ich weiß nicht, was? Ich fahre, ich weiß nicht, wohin? Mich wundert, daß ich so fröhlich bin." (An H. Zschokke 1. Februar 1802; Werke 5, 280.) —

Bei Wander, Deutsches Sprichwörter-Lexikon 2, 1468 N. 58, findet sich die erweiterte Form: „Ich komm' und weiß nicht woher; ich fahr' und weiß nicht wohin; ich wander' und weiß nicht wie lang; wie kommt's, daß ich noch so fröhlich bin?", leider ohne nähere Angaben über Quelle und Herkunft. Doch vgl. auch Franz Frhr. von Lipperheide, Spruchwörterbuch, Berlin 1907, S. 238 (Grabschrift des Magisters Martinus von Bibrach zu Heilbronn, gest. 1498).

32) Mit Recht erinnert hier H. Gaudig (Wegweiser durch die klassischen Schuldramen, 4. Abt., 2. Aufl., Leipzig 1905, S. 54) an das Wort Christi bei Joh. 12, Vers 25: „Wer sein Leben lieb hat, der wird es verlieren; und wer sein Leben auf dieser Welt hasset, der wird es erhalten zum ewigen Leben", das Kleist wohl dunkel vorschweben mochte.

33) An Wilhelmine 21. Juli 1801 (Werke 5, 244/45).

34) Werke 5, 242.

35) Vgl. Cassirer a. a. O. S. 27 ff.

36) An Ulrike 16. Dez. 1801 (Werke 5, 270); vgl. Die Familie Schroffenstein Vers 864/65 (Georg Minde-Pouet, Heinrich von Kleist. Seine Sprache und sein Stil, Weimar 1897, S. 234.)

37) An Heinrich Lohse 23. Dez. 1801 (Werke 5, 271). Vgl. noch im selben Briefe den Wunsch: „O wenn Gott diesmal mein krankhaftes Gefühl nicht betrügen wollte, wenn er mich sterben ließe!" (ebd. S. 273). Man beachte hier die starke Gefühlsbetontheit der Loslösung von dem neuen Freunde, im Gegensatz zu der kühlen Trennung von der Braut.

38) Einige Zeilen weiter heißt es im selben Briefe, für den Ernst seiner damaligen Todesgedanken, -befürchtungen und -ahnungen bezeichnend: „Gelingt es mir nicht (der „Guiskard"), so bleibe ich in der Schweiz und dann kommst du (Ulrike) zu mir. Denn wenn sich mein Leben würdig beschließen soll, so muß es doch in deinen Armen sein" (Werke 5, 287/88). Pfuels Zeugnis bei Wilbrandt, Heinrich von Kleist, S. 188, lautet kurz und bündig: . . . . „nach dessen glücklicher Vollendung (des „Guiskard") wünschte er zu sterben".

39) An Ulrike 1. Mai 1802 (Werke 5, 287). Minde-Pouet a. a. O. S. 233/34 weist zu dem letzten Satze hin auf die Parallele in der oben wiedergegebenen Briefstelle an Wilhelmine vom 21. Juli 1801 sowie auf den Vers 2368 der „Familie Schroffenstein": „Das Leben ist viel wert, wenn man's verachtet!" — Über die seelische Wandlung im Verhältnis zum Todesgedanken, die zwischen beiden Briefstellen liegt, vgl. Julius Petersen in der Zeitschrift für den deutschen Unterricht 31, 341/42.

40) An Wilhelmine 20. Mai u. an Wilhelm von Pannwitz August 1802 (Werke 5, 289).

41) Biedermann a. a. O. S. 88/89.

42) Vgl. Wilbrandt a. a. O. S. 200 Anm. mit dem Vorwort seines Buches S. VII.

43) Vgl. oben. Hierher gehört auch eine Stelle aus dem 1847 in Sigmund Engländers „Salon" „nach Mitteilungen einer Freundin" gedruckten, längeren, im allgemeinen freilich wenig zuverlässigen Berichte, wo es heißt: „Von frühester Jugend an hatte Kleist sich mit dem Gedanken vertraut gemacht, dereinst freiwillig zu enden — doch nicht als Feigling, der das Leben nicht mehr zu ertragen vermag —

12*

und höchstwahrscheinlich würde er auch inmitten des Glückes endlich seinen Entschluß ausgeführt haben" (Biedermann S. 121).

44) Diese Stelle hat Wilbrandt, nach der zumeist wörtlichen Übereinstimmung zu urteilen, offenbar aus dem oben (Anm. 18) wiedergegebenen Berichte Bülows übernommen und in Pfuels Mitteilungen eingefügt.

45) Wilbrandt S. 199/200.

46) Vgl. die Anmerkung zu Nr. 46 seiner Sammlung „Kleists Gespräche" S. 96, dagegen aber u. a. Erich Schmidt in der biographischen Einleitung zu seiner Ausgabe S. 22.

47) Biedermann S. 123/24 u. 156.

48) Ich stehe hier, wie man sieht, auch im Gegensatz zu Rahmer, der, Pfuels Mitteilungen und die sonstigen oben zusammengestellten Zeugnisse als unzuverlässig beiseite schiebend, Kleists Ende lediglich aus erotischer Unbefriedigung, Enttäuschung und Bedrängnis erklären möchte (Kleist als Mensch und Dichter S. 2/3, 15/16, 47 ff. und 384 ff.). Wie meiner Ansicht nach der, allerdings unleugbare, Anteil des Eros an Kleists Ende aufzufassen ist, habe ich weiter unten angedeutet.

49) Werke 5, 300 (5. Okt. 1803).

50) An Henriette von Schlieben 29. Juli 1804 (ebd. S. 310/11).

51) Ebd. S. 310.

52) An Ulrike 26. Okt. 1803 (ebd. S. 301).

53) Nach Kleists eigener Darstellung, ebd. S. 303 u. 311.

54) Vgl. ebd. S. 310 u. nam. Bülows nähere Mitteilungen (Biedermann S. 99).

55) Biedermann S. 161.

56) An Marie von Kleist etwa im Juni 1807 (Werke 5, 342, vgl. 475). Wilbrandts Ansatz des „Sommers vor drei Jahren" auf den Sommer 1803, d. h. also auf den Beginn der großen Reise, scheint mir dem Wortlaut der zitierten Briefstelle zu widersprechen. Wilbrandt (S. 205 Anm.) datiert Kleists Brief auf Frühjahr 1807, also nach Minde-Pouet zu früh.

57) 13. Nov. 1805 (Deutsche Rundschau 161, 113).

58) 30. Juni 1806 (ebd. S. 115/16).

59) 31. August 1806 (Werke 5, 326). Vgl. auch die zum Teil wörtlich damit übereinstimmende Parallelstelle in Kleists Brief an Altenstein vom 4. Aug. 1806: „Ach, was ist dies für eine Welt! Wie kann ein edles Wesen, ein denkendes und empfindendes, wie der Mensch, hier glücklich sein! Wie kann er es nur wollen, hier, wo alles mit dem Tode endigt! Wir begegnen uns, drei Frühlinge lieben wir uns, und eine Ewigkeit fliehen wir wieder auseinander!... Nur darum ist dieses Gewimmel von Erscheinungen angeordnet, damit der Mensch an keiner hafte" (Deutsche Rundschau 161, 116/17). Vgl. ferner auch die Teilparallele in dem Briefe an Marie v. Kleist aus Châlons, Juni 1807 (Werke 5, 341 Zeile 19/21).

60) Rahmer, Heinrich von Kleist als Mensch und Dichter, S. 19 ff.

61) Werke 5, 342.

62) An Rühle Dez. 1805 (Werke 5, 322/23).

63) An denselben 31. August 1806 (ebd. S. 327).

64) An Ulrike 6. Dez. 1806 (ebd. S. 331).

65) An Altenstein 22. Dez. 1807 (ebd. S. 366), nach Macbeth IV, 3. Vgl. auch die etwa ein Jahr ältere Briefäußerung an Marie von Kleist (vom 24. November

1806): „Was ist dies für eine Welt? Jammer und Elend so darin verwebt, daß der menschliche Geist sie nicht einmal in Gedanken davon befreien kann" (Deutsche Rundschau 161, 118).

66) Werke 5, 338 (23. April 1807).

67) Ebd. S. 351, 369.

68) Ebd. S. 349.

69) Ebd. S. 353.

70) Ebd. S. 376.

71) Ebd. S. 377.

72) Das Drama Heinrich von Kleists, 2. Bd., Göttingen 1913, S. 298 ff.

73) Biedermann S. 114.

74) Ebd. S. 151/52.

74a) Ebd. S. 174/75.

75) Vgl. auch die Äußerung schon vom Dezember 1805 in einem Briefe an Rühle: „Warum sich nur nicht Einer findet, der diesem bösen Geiste der Welt (Napoleon) die Kugel durch den Kopf jagt? Ich möchte wissen, was so ein Emigrant zu tun hat" (Werke 5, 324). Siehe hierzu auch die merkwürdige Notiz über die entsprechende Absicht Ulrikens bei Rahmer, Das Kleistproblem auf Grund neuer Forschungen zur Charakteristik und Biographie Heinrich von Kleists, Berlin 1903, S. 103.

76) Wie Kleist und Dahlmann auf dem Felde von Aspern, einen Tag nach der Schlacht, ob einer Unvorsichtigkeit des letzteren in persönliche Gefahr kamen, berichtet Dahlmann selbst als zuverlässiger Gewährsmann, vgl. Biedermann S. 171/72.

77) 17. Juli 1809 (Werke 5, 391/92).

78) Vgl. seinen von dort 23. Nov. d. J. datierten Brief an Ulrike (ebd. Seite 392/93).

79) Biedermann S. 178.

80) Vom 19. März 1810 (Werke 5, 396/97). Vgl. auch Clemens Brentanos Wort aus der nämlichen Zeit (Anfang April 1810) vom „gemischt launigten" Kleist (R. Steig, Clemens Brentano und die Brüder Grimm, Stuttgart und Berlin 1914, S. 85).

81) An Marie von Kleist August 1811 (ebd. S. 428/29). Deutsche Rundschau 161, 121 lautet das letzte Wort: „entzieht". Hier auch der weitere Satz: „Es scheint mir trostlos, daß ich es nicht beschreiben kann, immer an einem andern Orte zu suchen, was ich noch an keinem, meiner eigentümlichen Beschaffenheit wegen, gefunden habe" (S. 122).

82) An Fouqué 25. April 1811 (Werke 5, 417).

83) Vgl. den Brief an die Schwester vom Okt. 1811 (ebd. S. 431/32).

84) An Marie von Kleist 10. Nov. 1811 (ebd. S. 434).

85) Vgl. Kleists eigene Briefäußerungen darüber ebd. S. 420, 424, 427, sowie das Zeugnis Mariens von Kleist aus ihrem Brief an den König vom 26. Dez. 1811 bei Minde-Pouet S. 489.

86) An Marie von Kleist 12. Nov. (ebd. S. 436). Vgl. Biedermann S. 203, 204/5 und über den Obduktionsbefund bei Henriette Vogel (und bei Kleist selbst) Literarisches Echo 14, 924.

87) Vgl. in Minde-Pouets Anmerkungen zu dem Briefband den Auszug aus Mariens Brief an den König vom 9. Sept. 1811 (S. 490).

88) An Marie von Kleist 10. Nov. 1811 (ebd. S. 434/35); ähnlich schon an dieselbe im August d. J. (ebd. S. 428).

89) Brahm a. a. O. S. 250.

90) Werke 5, 433.

91) Ebd. S. 432.

92) Ebd. S. 435.

93) Im Briefe an Wilhelmine aus Paris vom 21. Juli 1801 (ebd. S. 245); vgl. oben.

94) Unverständlich ist es mir, wie der sonst so feinsinnige H. Gaudig (a. a. O. S. 286) in diesem Bewußtsein der Todesreife romantische Selbsttäuschung Kleists sehen kann. Wenn es überhaupt eine ethisch hochwertige Überwindung des animalischen Lebenstriebes gilt, so scheint sie mir hier vorzuliegen.

95) An Karoline von Schlieben 18. Juli 1801 (Werke 5, 234).

96) Ebd. S. 430, vgl. auch S. 429.

97) Ebd. S. 440.

98) Ebd. S. 436.

99) Ebd. S. 435. Nachdenklich mag in Hinblick auf dieses Wort des zum freiwilligen Tode schreitenden Kleist der verwandte und doch auch wieder grundverschiedene, jedenfalls zum Vergleich anregende Ausspruch des lebensweisen „Optimisten" Gottfried Keller stimmen: „Mehr oder weniger traurig sind am Ende alle, die über die Brotfrage hinaus noch etwas kennen und sind; aber wer wollte am Ende ohne diese stille Grundtrauer leben, ohne die es keine rechte Freude gibt" (An Wilh. Petersen 21. April 1881; Briefe und Tagebücher, hrgg. von Emil Ermatinger 3, 347).

100) Werke 5, 433.

101) Ebd. S. 435.

102) Nachträglich seh' ich, daß ich in dieser Auffassung mit Ernst Kayka (Kleist und die Romantik. Ein Versuch. Munckers Forschungen zur neueren Literaturgeschichte XXXI, Berlin 1906, S. 196) übereinstimme.

103) Im soeben zitierten Briefe vom 21. Juli 1801 (Werke 5, 244).

104) Ebd. S. 433.

105) Ebd. S. 436. In diese Richtung deutet wohl auch die eigentümliche Briefäußerung an die Kusine aus dem August 1811: „Ich würde Ihnen den Tod wünschen, wenn Sie zu sterben brauchten, um glücklich zu werden; es scheint mir, als ob Sie, bei solchen Empfindungen [gütiger Nachsicht ihm gegenüber], das Paradies in Ihrer Brust mit sich herum tragen müßten" (Deutsche Rundschau 161, 121). Um so auffälliger klingt die Behauptung Mariens in ihrem Briefe an Friedrich Wilhelm III. vom 26. Dezember 1811, also nach Kleists Tode: daß „dessen ganzem Sein und ganzer Natur Selbstmord zuwider war" (nach Minde-Pouet, Werke 5, 492). Sie ist wohl nur zu erklären aus der religiösen Befangenheit der Briefschreiberin.

106) Biedermann S. 211: „Die Großmut meines Freundes, womit er alles und sogar sein eignes Leben für mich aufopfert... die Zusicherung, mich selbst, nach meinem Wunsch, zu töten, die derselbe mir gegeben..." (Henriette an ihren Gatten 20. November 1811).

107) Werke 5, 436. Nur in diesem Sinne ist auch der Satz in Kleists Briefe an

Sophie Haza-Müller zu verstehen: „Es hat seine Richtigkeit, daß wir uns, Jettchen und ich, wie zwei trübsinnige, trübselige Menschen, die sich immer ihrer Kälte wegen angeklagt haben, von ganzem Herzen lieb gewonnen haben, und der beste Beweis davon ist wohl, daß wir jetzt miteinander sterben" (ebd. S. 436/37).

108) An Marie von Kleist (ebd. S. 435).

109) Ebd. S. 436.

110) Novalis' Schriften, hrsg. von J. Minor 1, 260. Auf die geistesgeschichtlichen und literarischen Zusammenhänge und Hintergründe dieser ekstatischen Liebesmystik Kleists hat, unter neuer Datierung des Briefes 153 bei Minde-Pouet (S. 403), reiches Licht geworfen August Sauer in der Untersuchung „Kleists Todeslitanei" (Prager Deutsche Studien VII), Prag 1907.

111) Tagebuchaufzeichnung vom 26. Mai 1797 (Minor 2, 88).

112) Ebd. 3, 33 Nr. 150; vgl. oben den ersten Novalisaufsatz.

113) Werke 5, 432.

113a) Vgl. zum folgenden das, freilich ein wenig aphoristische, Kapitel „Immortality" bei John Carl Blankenagel, The attitude of Heinrich von Kleist toward the problems of life (Hesperia, Schriften zur germanischen Philologie, hrsg. von Hermann Collitz und Henry Wood, Nr. 9), Göttingen 1917, S. 15/20.

114) An H. J. von Collin 14. Februar 1808 (Werke 5, 371).

115) An Wilhelmine 22. März 1801 (Werke 5, 203/4).

116) Also zwischen 1793 und 1795 während des Rheinfeldzuges.

117) Wie Minde-Pouet (Werke 5, 203 Anm.) annimmt, das Lehrgedicht „Die Natur der Dinge oder die vollkommenste Welt", die 1752 erschienene Erstlingsdichtung Wielands, eine Art leibnizianisierenden Anti-Lucrez.

118) Vgl. namentlich den Brief an Wilhelmine vom 13. bis 18. September 1800 und dessen Beilage (Werke 5, 127. 129. 131).

119) An dieselbe 15. August 1801 (ebd. S. 249/50).

120) An dieselbe 16. September 1800 (ebd. S. 131).

121) Ebd. S. 130/31.

122) Vgl. nam. Werke 5, 202. 218. 237.

123) Diesen Widerspruch empfindet auch H. Meyer-Benfey, Das Drama Heinrich von Kleists (Göttingen 1911/13) 1, 51 und 2, 527.

124) An Wilhelmine 13. Nov. (ebd. S. 153) und an Ulrike 25. Nov. 1800 (ebd. S. 171).

125) An Wilhelmine 22. März 1801 (ebd. S. 204).

126) An Ulrike 23. März 1801 (ebd. S. 207).

127) Das Nähere darüber bei Kayka a. a. O. S. 25 ff.

128) Vgl. Werke 5, 127 u. 129.

129) Euphorion 2 (1895), S. 357 ff.

130) Studien zur vergleichenden Literaturgeschichte 3 (1903), S. 345 ff.

131) Kayka S. 15 ff. u. 61 ff.

132) Das Drama Heinrich von Kleists 2, 527 Anm. 39.

133) 18. Juli 1801 (Werke 5, 239).

133a) Vers 408/10. Vgl. auch in der „Verlobung in St. Domingo" (Werke 3, 351): ... „ihre (Tonis) Seele war schon zu besseren Sternen entflohn". In diesem Zusammenhange gewinnen überhaupt die zahlreichen, dem gestirnten Himmel gel-

tenden Gleichnisse unseres Dichters besonderes Interesse und tieferen Hintergrund, von denen Minde-Pouet in seinem Buche über Kleists Sprache und Stil (S. 168) eine Anzahl zusammengestellt hat. Daß Kleist, wie Herder, den Blick in die Unermeßlichkeit des nächtlichen Sternenhimmels besonders geliebt hat, erhellt auch aus Briefstellen wie Werke 5, 95, Z. 15 ff.; S. 239, Z. 1 f. u. S. 327, Z. 1 ff. Sie zeigen, daß auch bei Kleist wie bei dem Dichter der „Paramythien" und demjenigen der „Hymnen an die Nacht" gerade die nächtliche Himmelsschau dichterisch oder spekulativ schöpferische Stimmungen zu entbinden vermochte (vgl. oben Aufsatz II).

134) Eine ähnliche beschauliche Situation schildert schon der Brief an Wilhelmine, 1. Sept. 1800, von der Reise nach Leipzig (Werke 5, 95).

135) Bis hierher hat unsere Stelle eine nahezu wörtliche Parallele in dem Briefe an Altenstein vom 4. Aug. 1806, aus dem oben bereits eine andere Parallele angeführt wurde (Deutsche Rundschau 161, 117).

136) Werke 5, 326/27.

137) 2, 527 Anm. 39.

138) Werke 5, 437.

139) a. a. O. S. 132.

140) „Wissen, Schaffen, Zerstören, Erhalten" in den Berliner Abendblättern vom 11. bis 13. Febr. 1811 (Werke 4, 187).

141) Über Kleists Beziehungen zu ihr und ihren geistesgeschichtlichen Hintergründen (nam. Burke's Ästhetik) vgl. jetzt die perspektivenreiche Studie von G. Stefansky, Ein neuer Weg zu Kleist (Euphorion 23, 639 ff., nam. S. 659 ff.).

142) Sämtliche Werke (Suphan) 15, 243 ff. Vgl. nam. S. 271/72, 276 usw.

143) Vgl. Karl Siegel, Herder als Philosoph, Stuttgart u. Berlin 1907, S. 143.

144) Siehe ebd. S. 191.

145) a. a. O. S. 82/83.

146) Vergleichende Studien zu Heinrich von Kleist II: Kleist und Novalis. Zeitschrift für vergl. Literaturgeschichte und Renaissanceliteratur, hrsg. von M. Koch u. L. Geiger, Neue Folge, 1. Bd., Berlin 1887/88, S. 301/20, bes. S. 306 ff.

146a) Werke 5, 368, vgl. auch S. 362.

147) Kayka S. 87/88.

148) Heinrich von Kleists Leben und Briefe, Berlin 1848, S. XIV.

149) S. Rahmer, Heinrich von Kleist als Mensch und Dichter, S. 154.

150) a. a. O. S. 89 u. 91.

151) Ebd. S. 90.

152) Novalis' Schriften, hrsg. von Minor 3, 96 N. 435.

153) Ebd. 2, 215 N. 162.

154) Ebd. 4, 223/24.

154a) II, 9; in Erich Schmidts Ausgabe 2, 231.

155) Nähere Nachweise oben in Aufsatz II. Vgl. zu dem letzten oben zitierten Satze des Kleistischen Briefes auch Hardenbergs Spekulationen über einen „absoluten" und „relativen", einen „Plus-" und „Minustod" (a. a. O. 3, 245 N. 478 u. 3, 312 N. 851). Der Vergleich zwischen Schlaf und Tod spielt in der Psychologie des 18. Jahrhunderts überhaupt eine gewisse Rolle. Vgl. z. B. in Heinrich Nudows „Versuch einer Theorie des Schlafs", Königsberg 1791, das Schlußkapitel „Von der Ähnlichkeit des Todes mit dem Schlafe", S. 270 ff. Nudow seinerseits erwähnt

(S. 285 Anm. X) eine Predigt „Über die Ähnlichkeit zwischen Tod und Schlaf" in der [mir nicht zugänglichen] Sammlung „Einige Predigten; den Freunden des Verstorbenen gewidmet" (Dessau u. Leipzig 1785) des Leipziger Superintendenten und Theologieprofessors Joh. Gottfried Körner, des Großvaters von Theodor Körner (vgl. Meusel, Lexikon 7, 225 ff.).

156) Geschichte der neueren deutschen Psychologie, 1. Bd., 2. Aufl., Berlin 1902, S. 466.

157) 2. Teil seiner „Geschichte der Lehre vom Zustande des Menschen nach dem Tode in der christlichen Kirche", III, 2, Leipzig 1800, S. 333 ff.

158) Ebd. S. 344/46.

159) An dem Verfasser der (anonymen) „Summarischen Übersicht der wichtigsten Religionslehren in Aphorismen", Braunschweig 1791; vgl. Flügge a. a. O. S. 350 Anm. Fehlt bei Holzmann-Bohatta. (Exemplar in der Königsberger Universitätsbibliothek.)

160) Von Wünsch kommt der dritte Band der „Kosmologischen Unterhaltungen" in Betracht, die „Unterhaltungen über den Menschen", die in 2. Auflage als selbständiges Werk in zwei Teilen (1. Teil: „Über die Kultur und äußerliche Bildung desselben"; 2. Teil: „Von der Struktur und Bestimmung der vornehmsten Teile des menschlichen Körpers") zu Leipzig 1796/98 erschienen sind, jedoch trotz eines Kapitels „Von den Sinnen überhaupt und von dem Schlafe" (2, 283 ff.) und eines Anhangs „Von der Erzeugung und Geburt wie auch von dem Wachstum und natürlichen Tode des menschlichen Körpers" (2, 403 ff.) nichts speziell hierher Gehöriges enthalten. Dasselbe gilt von dem ersten Bande von G. H. Schuberts „Ahndungen einer allgemeinen Geschichte des Lebens", Leipzig 1806, der nach der Vorrede schon gegen Ende 1805 oder doch zu Anfang 1806 erschienen zu sein scheint (nach der Allgemeinen Deutschen Biographie 32, 633 wäre er sogar schon im Herbst 1805 herausgekommen), der also Kleist möglicherweise noch in Königsberg vor seiner persönlichen Bekanntschaft mit dem Verfasser und vor Abfassung unserer Briefstelle zu Gesicht gekommen sein könnte. Im Gegensatz zu dem zweiten Bande des Werkes, der von 1807 datiert, d. h. frühestens im Herbst 1806 ausgegeben ist und daher für unsere Problemstellung nicht in Frage kommt, enthält dieser erste Band keinerlei Ausführungen über die Auflösung des Körpers im Tode u. dergl. Dagegen soll nicht unerwähnt bleiben die für die Würdigung der inneren Beziehungen Kleists zu Schubert und zur Romantik überhaupt, in Hinblick auf das Hauptthema unserer Untersuchung, nicht unwesentliche Tatsache, daß als ein Leitmotiv des ganzen Schubertschen Werkes schon in diesem ersten Bande der Gedanke energisch zur Geltung kommt: „Das Leben gehet erst aus dem Tode hervor" (vgl. S. 20 ff. u. öfter, und dazu Franz Schultz, Der Verfasser der Nachtwachen von Bonaventura, Berlin 1909, S. 198, sowie Deutsche Literaturdenkmale 133, 157/58).

161) V, 1.

162) Werke 3, 419. Den persönlichen Klang dieser in Kleists letztem Lebensjahr geschriebenen Worte betont schon Wilhelm Herzog, Heinrich von Kleist. Sein Leben und seine Werke, München 1911 S. 606.

162a) Für diese hat beachtenswerterweise bereits Fouqué betont — er denkt dabei zunächst an die Dresdener und Berliner Zeit Kleists —: „Eine tiefe Todessehnsucht, eine lebenverzehrende Glut rang bedrohlich aus allen seinen (Kleists) Dich-

tungen hervor" (Reinhold Steig, Heinrich von Kleists Berliner Kämpfe, Berlin u. Stuttgart 1901, S. 689; aus einem Aufsatz Fouqués in der „Zeitung für die elegante Welt" 1821).

163) Charakteristiken I, 2. Aufl., S. 342 u. Kleists Werke 1, 8; vgl. auch Minde-Pouet, Kleists Stil, S. 41.

164) Das Drama Heinrich von Kleists 1, 143 ff.

165) An Wilhelmine 15. Sept. 1800 (Werke 5, 125) und 16. Nov. 1800 (ebd. S. 160). Vgl. oben.

166) a. a. O. S. 155.

166a) Magnus Hirschfeld, Die Transvestiten. Eine Untersuchung über den erotischen Verkleidungstrieb. Berlin 1910. Hier S. 475 ff. auch eine Zusammenstellung über das Geschlechtsverkleidungsmotiv in der Literatur.

167) Rahmers Versuch, diese Vorliebe als harmlosen Ausfluß einer Zeitmode zu erklären (Kleistproblem S. 43/44) hat nichts Überzeugendes.

168) Werke 4, 25 ff. Zuerst im November- und Dezemberheft des „Phöbus" (1808).

169) Kampf und Krieg im deutschen Drama von Gottsched bis Kleist, Zürich 1919, S. 362 ff.

170) Bei Wilbrandt S. 153/54.

170a) Zeitschrift für den deutschen Unterricht 31, 285 ff. in der Studie „Heinrich von Kleist und Torquato Tasso".

171) Werke 5, 261.

172) Ebd. S. 287; vgl. oben.

173) Ebd. S. 295.

174) Vgl. auch Petersen a. a. O. S. 284 u. 342/43.

175) Werke 5, 346. Vgl. u. a. Brahm a. a. O. S. 238 u. Meyer-Benfey, Das Drama Kleists 1, 599.

176) Vgl. nam. Penthesilea Vers 1681 mit Iphigenie auf Tauris Vers 1280; auch Vers 1679 dort mit Versen 1359/60 hier.

177) An Rühle von Lilienstern 31. Aug. 1806 (Werke 5, 326).

178) An Marie von Kleist Juni 1807 (ebd. S. 341).

179) Vgl. Vers 1253, (Penthesilea): „Staub lieber, als ein Weib sein, das nicht reizt."

180) Den bekannten Parallelen zu dieser Selbsttötung kraft freien Willens: Novalis; Immanuel in der „Unsichtbaren Loge"; ältere Mystik (vgl. Minor, Anzeiger für deutsches Altertum 28, 118), füge ich noch an: „Der Geist soll den Körper durch den Gedanken vernichten; der Mensch, der stirbt durch den bloßen Gedanken, zu sterben, hat seine Selbstbefreiung vollendet. Vielleicht gelingt diese Aufgabe in einem höheren Kreise"; Hebbel, Tagebücher vom Dezember 1839 (Werner 1, 418 Nr. 1858). Ähnlich Holofernes in „Judith" IV, 1 (Werke [Werner] 1, 48).

180a) Vgl. die bekannten Stellen in den Briefen an Ulrike vom 5. und 26. Oktober 1803 (Werke 5, 300/301) und oben.

181) Österreichische Reichszeitung 1850; jetzt bei Werner 11, 323.

182) Geschrieben 1835 für den „Wissenschaftlichen Verein von 1817"; Werner 9, 31 ff.

183) Vergl. Werner 11, 323/24 u. 332 mit 9, 41.

184) Vergl. oben.

185) Vergl. oben Anm. 21. Cassirer selbst (S. 48 ff. seines Vortrages) verweist, wie die anderen Kleistforscher, gerade für den „Homburg" nur auf Kant und dessen Freiheitslehre.

185a) Vergl. hierzu Kleists „Millionen Tode, die wir schon gestorben sind und noch sterben werden" (Werke 5, 327), und die oben dazu gegebenen Erläuterungen.

186) J. G. Fichtes Werke, hrsg. von Fritz Medicus, 3. Bd., Leipzig 1910, S. 385.

187) Ebd. S. 388.

188) Ebd. S. 415.

189) Ebd. S. 389.

190) Ebd. S. 405.

191) Ebd. S. 411.

192) In dem Fragment „Empedokles auf dem Aetna" (Hölderlins sämtliche Werke und Briefe, hrsg. von Franz Zinkernagel, 3, 159/60).

193) Hardenbergs „Journal" unterm 26. und 19. Mai 1797 (Minor 2, 88 u. 85).

194) Hölderlins Werke a. a. O. 2, 205/6.

195) Blütezeit der Romantik, 2. Aufl., S. 79.

196) Julius Bab, Fortinbras oder der Kampf des 19. Jahrhunderts mit dem Geiste der Romantik. Sechs Reden, Berlin 1914, S. 54 ff.

197) An Sophie Haza-Müller 20. Nov. 1811 (Werke 5, 436/37).

198) Die in Babs soeben zitierten Ausführungen vielleicht ihre prägnanteste Pointierung gefunden hat. Doch scheint sich anderseits z. B. Blankenagel (a. a. O. S. 19/20) der von mir vertretenen Auffassung wenigstens zu nähern.

199) Cherubinischer Wandersmann, hrsg. von Georg Ellinger, Halle a. S. 1895 (Neudrucke deutscher Literaturwerke des 16. u. 17. Jahrhunderts, Nr. 135/38), S. 16 Nr. 26.

200) Im Sommer 1921 verbreitete sich die Kunde, daß zu Orbe im Waadtlande wichtige Papiere von und über Kleist aus der Zeit seiner Gefangenschaft in Fort de Joux aufgefunden worden seien. Der Entdecker dieses handschriftlichen Materials, K. G. Herwig, hat seitdem an verschiedenen Stellen (in der Unterhaltungsbeilage der Täglichen Rundschau, in der Deutschen Zeitung, den Münchner Neuesten Nachrichten, in Jacobsohns Weltbühne usw.) Stücke daraus veröffentlicht. Inzwischen sind aber ernstliche Zweifel an der Authentizität dieses Fundes beziehungsweise seiner Veröffentlichung zur Geltung gelangt, so daß ich mich veranlaßt sah, die betreffenden Publikationen unberücksichtigt zu lassen.

V.

1) Zur Gestaltung des Problems bei Wilhelm Dilthey, Zürich 1917, S. 64/65.

2) Eduard Spranger, Lebensformen. Geisteswissenschaftliche Psychologie und Ethik der Persönlichkeit. Halle a. S. 1921. Allerdings spielt hier der Ausdruck als Terminus keine Rolle; umsomehr aber das durch ihn Bezeichnete.

3) Emil Ermatinger, Das dichterische Kunstwerk. Grundbegriffe der Urteilsbildung in der Literaturgeschichte. Leipzig 1921. Bes. S. 207ff. Ermatinger bevorzugt für das im Kunstwerk verbildlichte Lebensgefühl den Ausdruck „seelische Atmosphäre".

4) Das Erlebnis und die Dichtung³, S. 230.

5) Vgl. ebd. S. 470.

6) Zu diesem Versuch, die Diltheysche Typenlehre durch Unterscheidung von zwei Grundformen des objektiven Idealismus weiterzubilden, vgl. Herman Nohl, Stil und Weltanschauung, Jena 1920, S. 96ff., und meine Schrift „Weltanschauung und Dichtung" (siehe oben Anm. 1), S. 68ff. Ich bemerke noch ausdrücklich, daß Nohl und ich selbständig und von ganz verschiedenen Gesichtspunkten her, wenn auch bei gemeinsamem Ausgang von Dilthey und in gegenseitigem freundschaftlichen Gedankenaustausch, zu dieser Einsicht gekommen sind, an der ich nach wie vor festhalte und die ich künftig eingehender zu begründen und geistesgeschichtlich zu erläutern gedenke. Vgl. auch meine Schrift „Von Nathan zu Faust. Zur Geschichte des deutschen Ideendramas", Basel 1916, S. 43.

7) In „Abaelardi Virbii Chimärischen Einfällen" 1761 (Roth 2, 198); von Kant 1797 in seine „Metaphysik der Sitten" aufgenommen (II. Teil, § 14; in Ernst Cassirers Ausgabe der „Werke" 7, 254). Vgl. dazu „Hamann und die Aufklärung" S. 131 u. 598.

8) Vgl. „Hamann und die Aufklärung" S. 579ff.

